ISSN 0034-4486

Renovatio

ottobre - dicembre 1987 - anno XXII - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXXV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1987 - anno XXII - numero 4

Finito di stampare nel mese di Gennaio 1988

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102. 5)

SOMMARIO

* NATURALISMO VIVO

SAGGI:

489 **Giuseppe Rizzardi** - Islam, errore o eresia? - Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei secoli XII-XIV (parte II)

ARTICOLI:

533 **Pier Carlo Landucci** - Rispettare lo Spirito Santo

546 **Giovanni Torti** - Eusebio di Cesarea fonte di Giambattista Vico

551 **Alberto Boldorini** - Padre Semeria «brebis galeuse» - I veri «Saggi... clandestini» (1912-1915) (parte II)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

591 **Francesco Pisani** - La nuova comicità: convegno su «Comicità e teatro: ridere domani»

LIBRI - RASSEGNE:

597 Vittorio Coletti: «Parole dal pulpito». Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento *(Aldo Ceresa-Gastaldo)*

ANTOLOGIA:

601 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XXII)

ABBONAMENTO 1988

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1988 sono così stabilite:*

Italia	lire 20.000
Estero	lire 30.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Naturalismo vivo

La « Natura » è tutto quello che abbiamo attorno con quello che supponiamo contenga, causi, suggerisca, giustifichi. È chiaro che la NATURA contiene molte cose spirituali: le più importanti. E fin qui: nulla da dire.

Il NATURALISMO è: escludere tutto quello che non è natura. La esclusione può essere semplice e spesso superba noncuranza, negazione di esistenza, contraddizione rabbiosa etc. Di qui le molte specie di Naturalismo. Questa molteplicità permette al Naturalismo di nascondersi, perché gli presta mentite spoglie.

È altrettanto chiaro che il Naturalismo non è accettabile, perché simile ad uno che, chiuso nella sua casa, afferma o lascia credere che al di fuori di essa nulla esiste. Questo solo basta per renderlo — a chi ragiona — immediatamente sospetto.

Il Naturalismo, da solo, dà una indicazione: ha eliminato e cammina tuttavia dietro al primo dei peccati capitali, la superbia; emargina le cose che sono più alte di noi. Checché possa sembrare può diventare il più diretto e netto contradditore del cristianesimo.

La STORIA del Naturalismo non parrebbe presentare tutto propriamente così, e la ragione di questa scomparsa di scena la abbiamo detta poc'anzi: le mentite spoglie. Infatti si dice il Naturalismo essere nato nel decimo quinto secolo, legato all'Umanesimo; e spesso lo si lega senz'altro allo stesso Umanesimo. Il che è per lo meno inesatto. L'Umanesimo è nato dal rifiorire degli antichi e classici splendori delle lettere e

delle arti, richiamando il classico fremito della bellezza in tutte le espressioni. Il Naturalismo è nato, lo si è detto, dalla superbia umana.

Ed è la ragione per cui vive oggi.

Il DOMINIO del Naturalismo è ben più esteso. Le infiltrazioni, le conseguenze, le applicazioni, coperte dai nomi che vanno dal bello allo strambo, non si contano. Sono tante da far esclamare che il mondo ne è pieno. Ci limitiamo a rilevarne alcune.

Il Naturalismo ha raccolto tutta la natura, per fare questa « svelta » raccolta non si è curato e non si cura dei particolari, dei limiti, dei caratteri qualificanti; per « vedere » spinge tutto in lontananza, talmente che non si vede più niente e si giunge così al terreno della ASTRAZIONE. Le voci proletariato, popolo, massa *etc. sono tutte astrazioni. I poveri soggetti continuano a razzolare e non vedono neppure il sole. La fabbrica degli astratti è ricca di produzione nella cosiddetta modernità. Chi sponsorizza questa produzione è il fatto che la « astrazione », quanto più allontana dal « concreto », altrettanto allontana dalla responsabilità, dalla imputabilità, dalla colpa e permette di fare quanto comoda, in tutti i piani e i livelli, in tutte le posizioni e persino in molti ministeri!*

La astrazione applicata in filosofia ha generato, schiacciando assai il pedale, il soggettivismo, il relativismo, lo stesso positivismo et similia, *trattati con tan-*

ta venerazione soprattutto da chi neppure li comprende. Si riconoscono dal dato fondamentale ed essenziale peggiore del Naturalismo che è liberarsi da Dio e dalla Legge: insomma liberarsi dai « doveri ».

Politica e cultura, quando diventano facilone e corrive, sono fatte di astrazioni *in gran parte. Entrano così negli affari, ove si gabbano magnificamente tutte le realtà pur di arraffare mammona, il denaro. Nessuno, pare, ne dà la colpa al Naturalismo.*

Il DOMINIO si estende. La vera grande crisi, che non sfascia la Chiesa, ma la fa soffrire, è il pericolo del rinnegamento del soprannaturale. Chi ha l'appalto per emarginare tutto quello che supera o sta al di là della natura è, per l'appunto, il Naturalismo. Cristo e quanto è con Lui collegato travalicano i confini del naturale. Difatti la maggior parte dei « teologi nuovi » prendono le mosse dalle proposizioni condannate dal Concilio di Orange del 525: si trattava dei semipelagiani. Con tale abile mossa si pone lo schermo che tenta proteggere tutte le male voglie, gli sguazzi nel fango, le tentazioni di imprese ridicole come quella del sacerdozio alle donne. Ma... forse non lo sanno: il Concilio Arausicano, quello del 525, non è chiacchierato e conosciuto quanto un trionfatore di calcio.

Davanti e CONTRO il Creatore si leva il Naturalismo il quale, come i derivati del petrolio, può servire a tutti gli usi, e fornisce tutti i facili ripari; nonché i non sempre smascherabili sostituti della genuinità.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ISLAM, ERRORE O ERESIA?

Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei secoli XII-XIV

(parte seconda)

Capitolo Secondo

LA « LETTURA » TEOLOGICO-MISSIONARIA DELL'ISLAM DEI DOMENICANI NEI SECOLI XIII-XIV

Il contributo dell'ordine domenicano alla controversia cristiano-islamica medievale è rilevante e originale sotto vari punti di vista; dal punto di vista letterario, è il più voluminoso (1), dal punto di vista informativo, è arricchito dalla testimonianza di osservatori diretti, in prevalenza missionari (2); dal punto di vista degli strumenti culturali di accostamento all'Islam, è sufficientemente dotato, data la conoscenza della lingua araba, del Corano in lingua e della filosofia araba; dal punto di vista teologico, esso si avvale della cultura teologica agostiniana e tomista; inoltre esso si pone di fronte al triplice volto dell'Islam, quello originario (del Corano e delle popolazioni islamiche), quello ormai storicizzato in altre culture (quella spagnola) e quello implicato nel fenomeno delle crociate.

---

(1) Cfr. G. RIZZARDI, *La controversia cristiano-islamica latina nei secoli XI-XIV*, in *Renovatio* 4 (1985), 569-576.

(2) J. HENNINGER, *Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam, surtout pendant le Moyen Age*, in *NRSM*, Schoneck-Beckenried (Svizzera), t. IX, 1953, 161-185.

Status quaestionis

La controversia islamica sostenuta dai domenicani sembra svilupparsi secondo due orientamenti nettamente distinti, quello teologico-apologetico e quello missionario; in realtà i due orientamenti si condizionano a vicenda tanto che l'atteggiamento missionario forza la considerazione teologica sull'Islam e la riflessione teologica si modula sulle istanze missionarie. In teoria doveva nascere una teologia in stato ecumenico-missionario, cioè un ripensamento del credo cattolico per essere trasmesso, in modo adeguato e in termini ecumenici, all'Islam; in realtà la verifica svolta sui testi e l'osservazione dei due orientamenti, quello teologico e quello missionario, ci porta a constatare i limiti, non sempre soggettivi, di quella teologia in stato di dialogo.

Quali i risultati dei teologi domenicani nella comprensione dell'Islam e nel dialogo interteologico?

Prevale una tendenza a fare una 'interpretazione' dell'Islam, invece che una 'lettura' cristiana. Il tentativo di interpretazione 'islamica' dell'Islam si risolve nella tesi: Islam, economia Maometto-centrica. È notevole presso i teologi domenicani la tendenza a spostare continuamente l'asse del discorso sopra Maometto, sui segni della sua 'missio', sulle corrispondenze 'messianiche' Maometto-Cristo; S. Tommaso, Guglielmo e Ricoldo resistono di fronte all'economia Allah-centrica islamica, senza altra mediazione che non sia quella del Corano, di cui Maometto è solo il recitatore, insistendo sui parallelismi Cristo-Maometto, Corano-Vangelo.

Il punto di partenza per la comprensione dell'economia islamica, espresso da Guglielmo di Tripoli (3) e da Ricoldo (4) nel richiamo della 'pretesa' islamica di essere la terza economia

(3) Riportiamo, ad esempio, il § 27 del *Tractatus*, citato: «Dicono i sapienti dei saraceni: "Dio onnipotente volendo guidare il genere umano nella via della salvezza attraverso la conoscenza di Lui, dopo Abramo donò la Legge ai figli di Israele, grazie alla quale egli potesse essere riconosciuto e adorato come vero Dio, ma poiché essi si dimenticarono e si rifiutarono di osservarla, egli si manifestò agli uomini per mezzo del Vangelo nel quale viene presentata la vita e la dottrina di Gesù Cristo che fu mandato a tutto il mondo quale maestro e dottore di tutti e i cui seguaci sono chiamati cristiani. Ma gli arabi, che sono discendenza di Abramo tramite Ismaele, stirpe grande e popolo quasi infinito, più grande dello stesso popolo dei giudei che sono discendenza di

includente ed escludente nel superamento le altre precedenti, non viene valutato sufficientemente dal punto di vista teologico; Guglielmo si limita a farne memoria, Ricoldo indulge in un confronto a livello etico; questo doveva essere teologicamente l'aspetto più considerato, il rapporto tra le economie storiche e l'economia cristica, il conflitto tra la 'pretesa' di assolutezza dell'economia islamica e dell'economia cristiana. A questo proposito la definizione dell'Islam come 'religio naturalis' in Guglielmo (5) e di 'religio universalis' in Ricoldo (6) poteva offrire la chiave di soluzione del rapporto tra le due economie; ma questo aspetto non integrato con la dottrina coranica e compreso solamente nell'accezione teologica corrente nella contrapposizione natura-sopranatura, non fa progredire la riflessione teologica.

Va osservato che finora l'unico tentativo di porre in termini teologici il rapporto Cristianesimo-Islam è quello di Pietro di Cluny (7); egli nella sottolineatura della dimensione escato-

---

Abramo tramite Isacco, erano rimasti senza profeta. Poiché ad essi non era giunta né la Legge di Mosè, né il Vangelo, dottrina di Cristo, allora venne dalla dimora e dalla sorgente della divina giustizia un messaggio perché destinato a quelli che erano di stirpe e lingua araba, come abbiamo detto. Per cui mentre i giudei dovevano imitare Mosè e i cristiani Cristo, così i Saraceni Maometto; inoltre essi si ritengono superiori ai giudei e ai cristiani, perché dicono che i giudei hanno adulterato la Legge, che i cristiani hanno adulterato il Vangelo e che soltanto loro hanno conservato nella sua integralità e importanza il libro divino del Corano" ».

(4) Ricoldo, ad esempio, dice: « Affermano che il Corano venne per sostituire il Vangelo e che tutto ciò che vi era di buono nel Vangelo è presente nel Corano e che ormai il compito del Vangelo è cessato » (RICOLDO DI M.C., *Improbatio*, cit., cap. XVII).

(5) Guglielmo si esprime come se si trattasse di religione naturale, ad esempio in questo passo: « Se qualcuno domanda loro quale sia la loro fede, non sanno rispondere se non ciò soltanto: crediamo in Dio creatore di ogni cosa, crediamo nel giorno del giudizio, nel quale vi sarà la rimunerazione dei meriti degli uomini e crediamo che sono vere le verità comunicate da Dio per bocca di tutti i santi profeti » (GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, § 48).

(6) Così si esprime ad esempio Ricoldo: « Dal momento, dunque, che non v'erano precetti che si potessero osservare, Dio pensò di offrire al mondo una legge di salvezza e, stabilite norme meno ardue, diede al mondo il Corano, il quale, non racchiudendo norme troppo rigide, accorda facilmente salvezza a chi lo segue. Ragion per cui dicono che il Corano è alla portata di tutti ed è sufficiente per la salvezza del mondo; perciò essi chiamano il Corano la legge della salvezza per antonomasia » (RICOLDO DI MONTE CROCE, *Improbatio Alcorani*, op. cit., cap. XVII).

(7) Cfr. G. RIZZARDI, *I teologi del secolo XII si interrogano sull'Islam*, in *Teologia* 1 (1986), 100.

logica dell'Islam gli riconosce un ruolo specifico all'interno dell'economia cristica.

Accanto al tentativo di interpretazione « islamica », i teologi domenicani avanzano un'interpretazione « cristiana » dell'Islam, spinti in questo dalla pressione della causa missionaria. Qual è lo spazio possibile all'interno dell'Islam per il « seme » cristiano, cioè per il mistero cristico e trinitario? A parte l'apparente divisione, pro o contro il principio della convertibilità dei musulmani, si cerca ovunque di inventare una via per la evangelizzazione. I tentativi si muovono su due piste diverse, una legata strettamente al Corano, quella di Ricoldo, l'altra, di Ramon Marti e di Guglielmo, fondata sul potere convincente della ragione. Ammessi i limiti intrinseci alle due vie, va rilevata parimenti l'utopia delle ipotesi teologiche avanzate in quanto esse mancano di reali interlocutori; il Cristo coranico, come essi ammettono, non è il Cristo evangelico, lo spirito non è lo Spirito santo, il Dio Uno, base del mistero trinitario, stando ai riferimenti del Corano, non è il Dio Uno rivelato, il passaggio dal monoteismo al trinitario per via razionale non è accettato dai musulmani. L'evangelizzazione dell'Islam a livello teologico viene ridotta così al confronto tematico, al di là del rapporto tra le due economie in causa; si progetta una evangelizzazione sulla base dei contenuti dottrinali, sulla comparazione delle teologie, delle etiche e delle filosofie. Si delineano varie ipotesi, quella tomista, ad esempio, tesa alla difesa della fede e preoccupata « ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur »; quella ricoldiana, impegnata a dimostrare la vacuità della legge islamica « vanam legem eis ostendere », e infine quella di Guglielmo, tendente a evidenziare possibili approssimazioni tra la dottrina cristiana e quella islamica in modo che si manifesti « quod ipsi sint vicini fidei christianae et ad viam salutis propinqui ».

Nella controversia domenicana vi è anche un tentativo di interpretazione dell'Islam storico coinvolto nelle crociate, da una parte, il reale interlocutore del secolo XIII, definito « zizzania in mezzo al grano », « albero del fico che non vuole produrre frutti », « coloro che intendono togliere dal mondo il culto della fede cristiana » e che mettono « in gioco non uno o alcuni articoli di fede ma l'intera fede cristiana »; dall'altra, l'Islam compromesso nella cultura filosofica aristotelica presente in Spagna; nei confronti di questi due volti dell'Islam storico emergono due atteggiamenti diversi, l'assoluto disprezzo e rinnegamento dell'Islam delle crociate e la parziale condivisione dell'Islam culturale.

Lettura teologica dell'Islam

La lettura teologica dell'Islam da parte dei teologi domenicani non è nel senso che l'Islam, come le religioni non cristiane, può essere un tema della teologia (8); e neanche nel senso di una analisi della 'teologia' interna all'Islam; ma nel senso che, a partire dai grandi temi della teologia cattolica (Cristo, Chiesa, rivelazione, profetismo) essi danno una valutazione dell'Islam in prospettiva teologica e missionaria.

Da questo punto di vista mi pare che si possano rilevare complessivamente quattro prospettive di lettura dell'Islam: nel contesto cristologico, nel contesto ecclesiologico, nel contesto apologetico e nel contesto missionario.

I. *Lettura cristologica*

Lo scrittore domenicano che più di altri si preoccupa di misurare la posizione dell'Islam in campo cristologico è Guglielmo di Tripoli (9) nel suo «Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide» (10),

(8) Cfr. H. R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968.

(9) Guglielmo nacque appunto a Tripoli di Siria verso il 1220 e fu domenicano nel convento d'Acri, come si legge nella sua opera che qui viene considerata: *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, in: H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, pp. 575-598. Informazioni di critica del testo in questione si trovano in: U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel sec. XII e nel sec. XIII*, Città del Vaticano 1946, pp. 70 ss. Per una inquadratura storica e teologica dell'opera si veda: A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956, pp. 87-89; 98-101; H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, Milano 1972, v/2, pp. 124 ss.; Y. MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam*, Beyrouth 1977, pp. 12 ss.

(10) Il contesto storico dell'opera in questione viene immediatamente chiarito dalla dedica iniziale, nella quale si fa il nome del destinatario, il Venerabile Padre Tealdo arcidiacono della Chiesa di Liegi, il futuro papa Gregorio X. Così si legge: «Al Venerabile Padre e Signore Tealdo arcidiacono della Chiesa di Liegi, degno pellegrino della Terra Santa, il fratello Guglielmo Tripolitano, del convento dell'ordine dei Predicatori di San Giovanni d'Acri, con il desiderio di raggiungerlo nella pia peregrinazione in Cristo. Dal momento che compresi che voi nella vostra fede illuminata volete sapere chi siano i Saraceni e quello che contengono i loro libri riguardo alla fede cristiana, mi proposi di rendervi un servizio e di dare una risposta alle vostre attese, cercando di portare l'attenzione e la conversazione su tre punti: anzitutto sopra Maometto, per comprendere chi fosse in realtà questo condottiero, guida e pseudoprofeta della gente su nominata, donde sia venuto fuori e quando incominciò ad avere successo; in secondo luogo, per comprendere in qual modo quel popolo si moltiplicò e si diffuse; in terzo luogo, rivolgendo l'attenzione alla loro legge ovvero al loro libro, che si chiama Corano, per conoscere quanto si ritiene in esso riguardo alla fede dei cristiani» (op. cit., Proemio).

nel quale egli mette in risalto i riferimenti a Cristo e a Maria presenti nel Corano (11).

Quale posizione assume di fronte al problema della natura ereticale dell'Islam, problema storicamente sorto proprio a contatto con i riferimenti cristologici del Corano? Inoltre, quali le sue ipotesi circa la derivazione e l'origine storica dei riferimenti cristologici contenuti nel Corano?

La trattazione di questo argomento richiede una triplice puntualizzazione; la prima riguarda il grado di valore accordato dall'autore alle sue enunciazioni in merito ai riferimenti cristologici coranici; la seconda riguarda i princìpi metodologici posti alla base della lettura dei medesimi testi; infine il suo giudizio complessivo sul problema della 'Cristologia coranica'.

Nell'opera di Guglielmo non appare l'intenzionalità precisa di dare una valutazione storico-teologica dei testi coranici. Ne è conferma anzitutto il fatto che egli si limita ad una pura e semplice, direi anche acritica, elencazione dei testi in questione (12). Inoltre si considerino altri fattori concomitanti: il destina-

(11) Cfr. G. RIZZARDI, *Il problema della Cristologia coranica, cit.*, Gregorio X è il papa del concilio di Lione nel quale tre temi dovevano interessare l'assemblea conciliare: la riforma della Chiesa, l'unione con i Greci e gli aiuti per la Terra Santa. Uno degli obiettivi del concilio era appunto l'istituzione di un fronte comune contro l'Islam e la partecipazione alle crociate. Dunque il clima ecclesiale generale al tempo di Guglielmo è il medesimo nel quale ebbe a muoversi, ben diversamente, Pietro di Cluny. Stupisce appunto nello scritto in questione l'assenza di spirito polemico ed oltraggioso; il testo si presenta invece come una pacata e serena presentazione della vita e della legge coranica, anche quando viene denunciata la dissolutezza dell'etica e l'inconsistenza della escatologia islamica. Le parole di Guglielmo sono una testimonianza del suo successo missionario tra i musulmani ed anche, sempre secondo l'autore, della benevola considerazione che il cristianesimo gode nel Corano. Così si esprime: « Il libro dei saraceni che è chiamato Corano o *Meshaf*, contiene molte lodi del Creatore e canta la Sua potenza, sapienza, bontà, misericordia, giustizia ed equanimità [...]. Mette in evidenza ed esalta con elogi, al di sopra di tutti gli uomini Gesù, figlio di Maria, al di sopra di tutte le donne Maria, la quale concepì e generò rimanendo vergine per intervento e soffio divino. Propone e fa elogi di tutti i santi padri dell'Antico Testamento. Afferma che quattro libri sono discesi dal cielo, la Legge, il Vangelo, il Salterio, il libro dei Profeti ed infine, come quinto, il Corano » (*op. cit.*, § 26). In questo senso l'opera di Guglielmo si stacca dalla tradizionale letteratura controversistica tendente soltanto a vituperare Maometto ed a condannare la sua dottrina, e si presenta come singolare ed unica per l'attenzione specifica ai riferimenti cristologici e mariologici del Corano. E' appunto questo il motivo che stimola l'interesse alla lettura di questa opera, ci interessa conoscere con quali princípi ermeneutici Guglielmo legge i testi coranici.

(12) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, §§ 29-46. I riferimenti coranici vengono semplicemente riportati letteralmente o a senso, senza alcuna nota critica

tario, uomo di Chiesa, non ha bisogno di una esegesi dei testi che trattano temi teologici, Cristo e Maria, a lui già noti. Ancora, si osservi che la valutazione dell'Islam si sviluppa esclusivamente sotto il profilo missionario-pastorale ed il personale successo pastorale di Guglielmo condiziona il suo giudizio teologico (13). D'altra parte va anche osservato che non si può richiedere a Guglielmo la sensibilità storica e teologica che è propria degli studiosi nostri contemporanei, in un momento della storia della Chiesa in cui la controversia e la confutazione, mi riferisco all'Islam, prevalgono sull'interesse alla conoscenza e comprensione obiettiva.

Quali sono dunque i suoi princìpi metodologici?

La lettura dei testi cristologici è fortemente determinata dalla valutazione globale della 'rivelazione coranica' e della economia religiosa islamica ed anche dalla risoluzione del problema dei rapporti, all'origine, tra cristianesimo e Islam. Questa problematica preliminare condiziona il giudizio sulla 'Cristologia coranica'.

Guglielmo anzitutto afferma con insistenza il carattere composito del libro del Corano; il carattere divino del libro è dovuto, come egli sostiene, alla presenza in esso di scritture divine di altre religioni; ciò è espresso molto bene con l'immagine della cornacchia:

> « Questa è la ragione per cui si dice che il suddetto libro assomigli molto alla cornacchia, la quale si rivestì delle penne variopinte di tanti uccelli ed in questo modo adornata si presentò al consesso degli uccelli e fu ritenuta un uccello disceso dal cielo; ma quando si riconobbe che era la cornacchia rivestita dalle penne di altri, fu completamente spogliata e fatta oggetto di derisione. Così il suddetto libro non è che una cornacchia nera, che non ha in sé di Maometto se non la sua anima nera e la sua de-

---

ed ermeneutica, il che lascia supporre che per l'autore non sussista alcun problema di interpretazione. Introduce solitamente così i riferimenti: « Così in un altro punto si dice in qual modo le fu rivelata la concezione di Maria prima che avvenisse. Dissero a Maria: 'O Maria, sappi che Dio ti annuncerà il Verbo proveniente da Lui, il suo nome è Gesù, figlio di Maria, primogenito glorioso in questo e nel futuro evo, egli sarà tra quelli che si avvicinano a Dio ed infante parlerà dalla culla, sarà uomo e sarà tra i santi ed i giusti' ».

(13) L'euforia del missionario che è consapevole del suo successo pastorale, « colui che ha detto e scritto queste cose, per grazia di Dio, ne ha battezzati più di mille », trapela proprio nel momento in cui egli si è appena posto il problema della evangelizzazione sul mistero trinitario e cristologico *(Op. cit.*, §§ 51-53).

formità morale; si presenta tuttavia adorno di belle e fulgenti affermazioni con l'autorità di scrittura divina, per questo viene considerato divino e viene lodato con ammirazione » (14)

Conseguentemente egli non si pone il problema se l'Islam è una nuova economia distinta da quella cristiana, ovvero se esso è una eresia cristiana, perché i testi evangelici, nella struttura composita del Corano, sono soltanto alcuni dei molti elementi che lo compongono; ed inoltre, secondo Guglielmo, il Corano non ha alcuna intenzione di aggredire polemicamente il cuore delle verità cristiane, anzi, al contrario, esso, a parere dell'autore, è una attestazione e testimonianza del messaggio cristiano (15). Non si possono intendere in modo diverso talune espressioni come queste:

« Messe in risalto le cose appena dette, che i Saraceni credono nel loro cuore, che attestano come vere anche con la bocca, come parole di Dio scritte nel Corano, quando fanno elogi e lodi di Gesù Cristo, della sua dottrina, del suo Vangelo, della Beata Maria Vergine e Madre, dei suoi seguaci che in Lui confidano, appare abbastanza chiaramente che essi sono vicini alla fede cristiana e non lontani dalla via della salvezza, sebbene tutto questo sia commisto a cose false e a cose immaginose ». (16)

Supposti dunque questi criteri di valutazione globale del Corano e dell'Islam, quale giudizio egli riserva alla 'Cristologia coranica'?

Due premesse ritengo opportune. Anzitutto va rilevato che la 'Cristologia coranica' portata a conoscenza da Guglielmo è una cristologia selettiva, ridotta, in quanto egli non riferisce tutti i testi coranici ma solo alcuni (17). Il criterio della sele-

(14) GUGLIELMO DI TRIPOLI, § 25.

(15) Mi risulta che nell'ambito della controversia latina sia proprio a partire da Guglielmo di Tripoli che compaia il criterio ermeneutico: il Corano è conferma del Vangelo. Sarà ripreso con insistenza da Niccolò Cusano e poi da F. Guadagnolo (1596-1656), infine nel nostro secolo da G. Basetti-Sani. Per una verifica si veda: G. RIZZARDI, *op. cit.*, pp. 49-61; 83-86; 123-134.

(16) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, § 47.

(17) Su un totale di circa 32 versetti coranici che riguardano in modo diretto Cristo e 42 in modo indiretto, Guglielmo ne cita circa 20. I testi coranici, dei quali non dà la collocazione coranica, sono nel: § 20 (*Cor.* III, 35-37); § 30 (*Cor.* III, 42-43); § 31 (*Cor.* III, 44-51); § 32 (*Cor.* XIX, 16-22); § 33 (*Cor.* XIX, 23); § 34 (*Cor.* XIX, 24); § 35 (*Cor.* XXI, 91); § 36 (*Cor.* V, 110); § 38 (*Cor.* III, 55); § 39 (*Cor.* LVII, 27); § 41 (*Cor.* LVII, 27); § 42 (*Cor.* IV, 156-159); § 44 (*Cor.* II, 113); § 46 (*Cor.* V, 111-115). Alcune citazioni sono doppie e tutte sono sostanzialmente fedeli al testo coranico.

zione appare evidente se si osserva che egli raccoglie e riporta solo quei testi che sono a favore della dottrina cristiana; mancano, ad esempio, i testi che polemizzano circa la filiazione divina di Cristo (18) e il mistero trinitario (19).

Il motivo della intenzionale omissione non è espresso; si deve supporre che si tratti o di rispetto verso la religione dei musulmani presso i quali Guglielmo esercita il suo ministero, ovvero della consapevolezza che le obiezioni coraniche nei riguardi della dottrina trinitaria e cristologica nel nuovo contesto storico contemporaneo non contano più. Questa seconda ipotesi potrebbe essere avallata dal fatto che egli considera particolarmente facile e semplice l'evangelizzazione sul mistero trinitario e cristologico presso i musulmani (20).

La seconda premessa, che tiene conto dei risultati attuali della ricerca sulle fonti della 'Cristologia coranica', è che non si trova nell'opera di Guglielmo alcun accenno al carattere apocrifo delle fonti cristologiche del Corano (21). Questo lo osserviamo non tanto per rilevare una carenza a livello di documentazione, ma per anticipare, in un certo qual modo, il suo giudizio in merito alla 'Cristologia coranica'; egli infatti suppone che il Corano abbia conosciuto e valorizzato l'autentica rivelazione cristiana, così come suppone che l'educazione di Maometto sia avvenuta in un monastero cristiano (22).

Fatte queste premesse, riconduco a due punti essenziali la valutazione dei riferimenti cristologici coranici da parte di Guglielmo. Egli anzitutto sovrappone, accettando quasi una identificazione, i riferimenti cristologici evangelici e quelli coranici. È già significativa al riguardo la conclusione di un passo già ricordato:

> « Appare abbastanza chiaramente che essi sono vicini alla fede cristiana e non lontani dalla via della salvezza, sebbene tutto questo sia commisto a cose false e a cose immaginose ».

---

(18) Ad esempio: *Cor.* II, 116; *Cor.* VI, 101; *Cor.* XVIII, 4; *Cor.* XIX, 92; *Cor.* XXIII, 91; *Cor.* LXXII.

(19) Ad esempio: *Cor.* IV, 116; *Cor.* V, 72; *Cor.* VI, 19-23; *Cor.* IX, 36; *Cor.* XVIII, 42; *Cor.* XXI, 29; *Cor.* XXIII, 91, *Cor.* XXV, 2; *Cor.* XXX, 13.

(20) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, §§ 51-53.

(21) G. RIZZARDI, *op. cit.*, pp. 139 ss.

(22) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, § 2.

La falsità e l'immaginosità di alcune affermazioni non rinnegano l'adesione del Corano al mistero trinitario e cristico, soltanto lo disturbano; le due posizioni, quella cristiana e quella coranica, sono teologicamente vicine, tanto che l'Islam non è lontano dalla via della salvezza. Ma soprattutto è la posizione culturale di Guglielmo che, accecato dal miraggio pastorale, non sa cogliere la differenza essenziale tra le due concezioni cristologiche, quella cristiana e quella coranica, sia dal punto di vista terminologico che dal punto di vista dei contenuti di fede (23).

La seconda valutazione, che non consiste in una affermazione esplicita ma nell'assoluto silenzio in merito, è che egli non esamina il tema della cristologia all'interno del tema della teologia di Dio secondo i testi coranici. Questo principio metodologico gli è assolutamente estraneo; la constatazione non stupisce se si pensa che l'attenzione alla teologia di Dio come punto di riferimento per il chiarimento della 'Cristologia coranica' è stata quasi nulla durante tutta la storia del problema (24).

Dalle osservazioni fatte finora conseguono alcune indicazioni metodologiche che ogni cultore del problema della 'Cristologia coranica' non può disattendere.

Si conferma la necessità di tenere ben distinte l'ottica pastorale, missionaria, dall'ottica teologica nella considerazione e valutazione dell'Islam. In Guglielmo di Tripoli l'ansia pastorale prevarica sull'obiettiva osservazione della dottrina coranica e delle realistiche possibilità di dialogo teologico.

Il problema dell'evangelizzazione viene concepito così, senza anteporre la conoscenza della identità religiosa e teologica dell'Islam, come ricerca di formule di comparazione tra la dottrina cristiana e quella coranica. Si ignora la prospettiva teocentrica dei testi cristologici del Corano, non si valutano i veri contenuti teologici dei titoli riferiti a Gesù come 'Messia', Parola di Dio, 'Servo di Dio', 'Figlio di Maria'; non si approfon-

(23) Gli stessi titoli teologici 'Gesù Messia', 'Gesù parola di Allah', 'Gesù servo di Allah', 'Gesù figlio di Maria', nella concezione islamica hanno significati teologici sostanzialmente diversi da quelli evangelici (cfr. G. RIZZARDI, *op. cit.*, pp. 145-150).

(24) Basti pensare che la fine del pregiudizio teologico di considerare l'Islam eresia cristologica risale alla fine del sec. XIX (E. SAYOUS, *Jésus Christ d'après Mahomet*, Paris 1880) ed una lettura dei riferimenti cristologici nell'ambito della teologia di Dio, secondo il Corano, inizia timidamente nei primi anni del nostro secolo.

disce la diversa valutazione teologica della attività taumaturgica di Cristo e della sua 'elevazione' al cielo.

In secondo luogo va osservato che Guglielmo evita il rischio di considerare l'Islam come eresia cristiana; la natura ereticale di questa religione non costituisce il tema dominante della sua riflessione, come lo è stato per altri suoi contemporanei. Evitato questo rischio non sfugge ad un altro non meno insidioso, quello della 'cristianizzazione' eccessiva dell'Islam; il tema dominante delle lodi coraniche di Cristo e del Vangelo si trasforma nel principio che il Corano è conferma ed attestazione della fede cristiana. Ci troviamo così di fronte ad uno dei due modelli di lettura del Corano succedutisi in modo alternativo nella storia; da una parte la lettura 'apologetica' che, ignorando il carattere autonomo della religione islamica, condanna il Corano perché ritenuto una eresia cristologica; dalla altra la lettura 'concordista' portata a stabilire, talvolta acriticamente, vincoli profondi tra cristianesimo ed Islam grazie ai comuni 'apparenti' riferimenti cristologici. Sia l'una che l'altra ipotesi di lettura hanno alla base un'ermeneutica inadeguata dei testi coranici.

Va riconosciuto a Guglielmo il merito indiscutibile di aver consolidato la via pacifica di accostamento all'Islam della cristianità contro il principio della mano armata; è la nuova strategia, promossa dagli ordini religiosi appena sorti, alternativa ragionevole alla strategia delle crociate.

Il giudizio positivo e conciliante di Guglielmo di Tripoli non è rappresentativo, in modo assoluto, del pensiero della controversia latina medievale. L'opinione comune dei controversisti è per una concordanza puramente nominale tra i termini evangelici e quelli coranici e per una mancanza di comprensione in profondità dei termini evangelici. Maometto, parlando di Cristo, « professò che è messaggero di Dio, verbo di Dio, spirito di Dio, ma tuttavia non interpretò i termini messaggero, verbo, spirito, come noi » (PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...* cit., 207). I saraceni « affermano che egli era lo spirito di Dio, il verbo di Dio, ma non intendono queste affermazioni come noi » (ID., *Liber contra sectam...*, cit. *Prol.*). Così, anche, Maometto « affermò una cosa giusta quando disse che Gesù Cristo è figlio di Maria e il verbo di Dio, ma non comprese tali affermazioni fino in fondo » (RICOLDO DI M., *Contra legem saracenorum...*, cit., cap. XV); e non potendo comprendere « neanche poteva trattare circa le cose che nel Vangelo si dicevano riguardo a Cristo » (*Ivi*), cadendo così in contraddizione: egli afferma « in termini chiari che Cristo è il verbo di Dio, ma non si conservò

nella verità, si contraddisse dicendo che Cristo non è Dio » (*Ivi*). Pietro di Cluny è l'unico che osservando l'Islam dal punto di vista della cristologia si pone il problema in modo critico, domandandosi se esso è un'eresia o errore (PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam*, cit., 227). I punti principali dell'esposizione di Pietro sono: anzitutto, egli dà la definizione di 'eresia' e la conseguente differenza dall'errore; « l'eresia esce dalla Chiesa e va contro la Chiesa »; quindi, in un secondo questa accezione del termine, inteso in senso strettamente teologico, l'Islam non è eresia. La perplessità di Pietro riguarda la presenza di elementi della dottrina cristiana nel Corano, che risolve con il criterio: « non intendono queste affermazioni come noi le intendiamo e le spieghiamo »; quindi nessuna partecipazione reale alla dottrina cristiana ma solo apparente, per cui anche da questo punto di vista non si può parlare di eresia. Eventualmente nonostante la chiarezza concettuale del problema, risolto nella negazione del carattere eretico dell'Islam, Pietro insiste talvolta nel denominare l'Islam eresia in forza dell'accezione agostiniana del termine: « l'eretico, secondo me, è colui che per qualche utilità temporale, e specialmente per la gloria e per il dominio, induce a seguire opinioni false e nuove ». In questo senso Maometto può dirsi eretico; ma allora l'accento si sposta dai caratteri teologici dell'eresia a quelli dell'uomo eretico, lasciando in secondo ordine l'ortodossia della dottrina (cfr. G. RIZZARDI, *L'Islam eresia cristiana?*, in *Renovatio* 2 [1986], 276-286).

II. *Lettura ecclesiologica*

Il saggio della controversia domenicana che ci interessa da questo punto di vista è l'*Opus tripartitum* di Umberto di Romans (25), riducibile sostanzialmente ad un saggio di ecclesiologia.

(25) UMBERTO DI ROMANS, *Opus tripartitum*, in: P. CRABBE, *Concilia omnia*... II, Cologne 1551, pp. 967-1003. A noi interessa qui la prima parte in quanto in essa si tratta della lotta della Chiesa contro i musulmani; l'opera continua con una seconda parte in cui si tratta dello scisma dei Greci ed infine, nella terza parte, si tratta delle riforme necessarie nell'ambito della Chiesa. — Per quanto riguarda la prima parte si veda: F. HEINTKE, *Umbert von Romans, der fünfte Ordenmeister der Dominikaner*, « Historische Studien » H. 222, Berlin 1933, pp. 103-107. — Umberto di Romans (nel Delfinato) nato nel 1200 circa, domenicano, morì a Roma nel 1277; fu superiore generale dal 1254 al 1263. Oltre all'opera citata, nell'interesse nei confronti dei saraceni, egli scrisse anche: *De praedicatione crucis contra Saracenos*, citata più volte anche nell'*Opus tripartitum*.

Altre volte la controversia cristiano-islamica nasce e si motiva a partire dalla dottrina ecclesiologica cattolica (26), offrendo così, anche se velatamente, capitoli espositivi di storia della Chiesa, ma soprattutto di teologia ecclesiologica. Così l'*Opus tripartitum* si presenta, ad una lettura attenta, come un saggio di storia della Chiesa (le due anime della Chiesa al tempo di Umberto) e di ecclesiologia (la Chiesa militante quasi in contrapposizione con la Chiesa della carità).

Uno dei motivi di originalità del pensiero di Umberto nella sua serrata diatriba circa l'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei Saraceni della Terra Santa è appunto il fatto che, a differenza dei contemporanei (27), non si limita a patrocinare la causa dell'interventismo militare della Chiesa, ma raccoglie tutta una documentazione biblico-teologico-etica atta a giustificare la proposta di intervento militare della cristianità; ed è appunto la possibilità di penetrare in questo *humus* teologico soggiacente che determina l'interesse di questo suo scritto.

Storicamente l'opera di Umberto si colloca in un momento particolare in cui la Chiesa sta vivendo una delle sue grandi crisi interne ed esterne, quale Innocenzo IV già nel suo discorso di apertura del Concilio di Lione I (1245) aveva descritto designando le cinque piaghe della cristianità: la decadenza della disciplina ecclesiastica nel clero e nei laici, la precaria situazione della Terra Santa in seguito alla prepotenza dei Saraceni, lo scisma dei Greci, l'irruzione dei Mongoli e la persecuzione della Chiesa da parte dell'imperatore Federico II; se togliamo le ultime due, la situazione non è ancora mutata alla vigilia del II concilio di Lione (1274) a servizio del quale Umberto stende la sua opera.

1. *'Le due Chiese' di fronte al problema saraceno*

Umberto descrive fotograficamente in modo molto efficace la situazione di Chiesa nel momento particolare in cui egli vive. Sarebbe meglio parlare anzitutto dell'immagine di Chiesa costruita dentro il suo animo emotivamente scosso di fronte ai

(26) Si veda: G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny*, in: « Teologia » 8 (1983) 265-273.

(27) Il coetaneo di Umberto che parimenti tratta della questione saracena in Terra Santa è FIDENZIO DA PADOVA, *De recuperatione Terrae Sanctae*, in: G. COLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Ordine Francescano*, Firenze 1906-1913, II, pp. 9-60.

'pessimi Saraceni', 'infedeli e malvagi', 'i singolari nemici della cristianità', 'assetati oltre misura del sangue dei cristiani': è l'immagine della Chiesa veramente umiliata dalla persecuzione subita e che attende a sua volta di costringere i Saraceni « a liberarsi dalla loro superbia e a patire interiormente l'umiliazione grazie all'audacia e alla potenza cristiana » (28). Il pianto della Chiesa è come il pianto di Gerusalemme:

> « Come allora sedeva tutta sola la città di Gerusalemme, dice Geremia, così ora, ohimè, noi cristiani possiamo lamentarci e dire: 'perché è nella solitudine quasi tutta l'Asia, quasi tutta l'Africa e grande parte dell'Europa e della Spagna, terre un tempo gremite di Cristiani?' Dice Geremia: 'La nostra eredità è passata ad estranei e la nostra casa a gente sconosciuta'. Ed io osservo quanto e come è minuta l'eredità di quella casa di Giuda a confronto di quell'altra grande distesa di terra che un tempo era dei cristiani e che ora è passata nelle mani dei Saraceni che la occupano'. Continua in quel punto Geremia: 'I servi sono divenuti i nostri padroni e non c'è chi ci liberi dalle loro mani'. E questo, oh, dolore, si adempie oggi: se anche alcuni cristiani sono rimasti nelle terre occupate dai Saraceni, che sono figli della schiava Agar, quindi servi, in realtà i primi sono ritenuti servi e vengono trattati con angherie degne di pietà e non vi è alcuno che vada a liberarli ». (29)

La lamentazione di Umberto continua su toni biblici soprattutto nella ricerca di motivazioni vere e reali che spingono al pianto. Nel contesto delle persecuzioni storiche subite dalla Chiesa dai tempi di Nerone fino ai Tartari, la persecuzione dei Saraceni è la più lunga:

> « [...] Ebbe inizio al tempo di Eraclio, durò più di 660 anni. Così risulta che questa da sé sola durò molto di più di tutte le altre persecuzioni ». (30)

Non solo fu la più lunga persecuzione ma anche la più costante:

> « Inoltre le persecuzioni degli imperatori non furono continue sicché la cristianità alla morte di uno dei suoi persecutori poteva contare su qualche tempo di tranquillità durante il regno di uno o due dei suoi successori [...] Invece la persecuzione dei

(28) UMBERTO DI ROMANS, *op. cit.*, cap. XVI.
(29) *Op. cit.*, cap. VII.
(30) *Op. cit.*, cap. VI.

> Saraceni da quando ebbe inizio non subì interruzioni se non in quei momenti di tregua che quasi mai venivano osservati ». (31)

Un'altra aggravante della persecuzione saracena è la sua diffusione geografica universale dal momento che « in tutto il mondo essi perseguitarono i cristiani » (32); anche se « la loro persecuzione fu accesa e intensa presso i luoghi sacri, cioè a Gerusalemme, ove profanarono tutto » (33). Ma infine ciò che caratterizza ancor più negativamente la persecuzione saracena è la molteplicità dei suoi intenti distruttivi:

> « Quello che voglio dire è che alcuni furono persecutori della cristianità nel senso che non cercavano altro che di distruggere la fede, come gli eretici; altri non cercavano altro se non di uccidere i corpi dei cristiani, come taluni barbari; altri ancora non cercavano altro se non terre da possedere, come i Tartari; ma questa tristissima gente, nella persecuzione contro i cristiani, metteva insieme tutti e tre questi intenti: combatteva la fede tentando di dimostrare che bisognava condannarla; uccideva i corpi e a mala pena si saziava del loro sangue; occupava le nostre terre senza alcun ritegno. Come si vede mentre gli altri volevano raggiungere, perseguitando i cristiani, alcuni intenti particolari, costoro tendevano a raggiungerli tutti insieme ». (34)

Ma l'immagine di Chiesa fin qui disegnata è la Chiesa del suo cuore, non è l'immagine reale della Chiesa contemporanea, che, nella disputa di Umberto, appare fortemente divisa sulla causa saracena. Contro questa Chiesa egli lotta accusandola di sottrarsi nell'impegno per la causa saracena; questa è quella che va scossa, Papa compreso, perché esca dal tepore dell'indifferenza e si assuma le sue responsabilità di lotta. Penetriamo nell'anima di questa Chiesa per scoprire e svelare le motivazioni teologico-etiche ed anche storico-pratiche che giustificano la sua astensione dalla guerra.

La prima delle obiezioni che Umberto sente rivolgersi è che « non è decoroso che la religione cristiana sparga sangue anche se si tratta di infedeli riprovevoli » (35). Le ragioni che

(31) *Ibidem.*
(32) *Ibidem.*
(33) *Ibidem.*
(34) *Ibidem.*
(35) *Op. cit.*, cap. XI.

questa porzione di Chiesa sottopone sono desunte dalla letteratura biblica e dalla Tradizione della Chiesa; essi dicono:

> « Cristo non si comportò così, anzi finì al supplizio e senza minacciare alcuno si consegnò a chi ingiustamente lo condannava [...] Non si comportarono così gli apostoli, tanto che andavano gioiosi davanti al tribunale sentendosi onorati di patire ignominie per il nome di Cristo [...] ». (36)

La seconda ragione del dissenso è umanitaria, cioè occorre

> « risparmiare il sangue e la vita dei cristiani » perché « in verità in ogni persecuzione contro i Saraceni moltissimi cristiani trovano la morte, taluni in mare a causa della malattia, altri in guerra, altri ancora nell'uso eccessivo di cibo o per mancanza di cibo, e non soltanto la gente comune ma anche re, prìncipi e persone molto valide della cristianità ». (37)

La terza ragione del dissenso è di carattere tattico-militare e così viene espressa:

> « Anche se dobbiamo difenderci dai Saraceni quando essi ci vengono contro, non si capisce perché noi dobbiamo invadere le loro terre e far loro violenza quando ci lasciano in pace ». (38)

Segue ancora una quarta ragione da parte della Chiesa contestante: la lotta contro i Saraceni non può essere considerata un mezzo adeguato per la loro conversione, anzi, lo è per la loro condanna:

> « Quale utilità si ricava da questa lotta contro i Saraceni? Facendo così, essi non vengono aiutati alla conversione, ma piuttosto aizzati contro la fede cristiana. Difatti li vinciamo, poi li uccidiamo mandandoli all'inferno » (39).

La quinta obiezione sollevata contro l'opinione di Umberto è costituita da un interrogativo: perché la Chiesa si dirige nella sua lotta militare soltanto contro i Saraceni e non anche verso tutti gli altri infedeli? Se ci sentiamo in dovere di togliere dal mondo i Saraceni, perché non facciamo la medesima cosa anche riguardo ai Giudei; e perché non ci comportiamo allo stes-

(36) *Ibidem.*
(37) *Op. cit.*, cap. XII.
(38) *Op. cit.*, cap. XIV.
(39) *Op. cit.*, cap. XVI.

so modo riguardo ai Saraceni che sono sotto la nostra dominazione? Perché non conduciamo egualmente e con il medesimo zelo la persecuzione contro gli idolatri che sono tuttora nel mondo? Perché non ci comportiamo egualmente riguardo ai Tartari ed alle nazioni barbare, dal momento che sono tutti egualmente degli infedeli? (40).

Da ultimo Umberto individua quelle che sono, secondo lui, le reali cause che impedirebbero alla Chiesa contestante di caldeggiare l'impresa antisaracena: la tiepidezza nella fede, il rifiuto di autotassarsi per finanziare l'impresa, la mancanza di fiducia circa l'esito della guerra, il lamento per la morte dei familiari, l'attaccamento alla sapienza ingannevole del mondo ed il rifiuto della sapienza di Dio (41).

A dirimere la questione in atto e a risolvere la lacerazione, Umberto invoca la *potestas* della Chiesa gerarchica:

> « Poi questa sacra impresa è così grande che l'umanità tutta intera non basterebbe per portarla a termine; come dunque una piccola parte della cristianità potrebbe bastare? Perciò non può essere condotta avanti questa impresa in modo giusto se colui che ha la potestà sopra tutta la cristianità non l'ama nell'intimo del suo cuore al punto da comunicare entusiasmo a tutta la cristianità. Inoltre soltanto il Papa può sollecitare molte persone anche ecclesiastiche, perché si impegnino in questa impresa; ed una spinta di questo genere quasi sempre è necessaria in imprese come questa a causa della indolenza della volontà degli uomini. Se il Papa in persona non vuole ardentemente questa impresa, essa non può avere grande successo ». (42)

E non poteva mancare a questo punto il rimando al modello militarista al quale dovrebbe uniformarsi il comportamento della Chiesa:

> « Difatti la esitazione di un re nuoce moltissimo all'esercito come al contrario l'entusiasmo giova moltissimo; questo accade quando egli dà animo e coraggio a tutti; ma come la cristianità potrà dunque fremere per questa causa se il capo e principe di tutta la cristianità si muove scoraggiato e deluso? Inoltre il giudizio del Papa è carico di così grande autorità che a tutto ciò

(40) *Op. cit.*, cap. XV.

(41) Umberto dedica tutto il cap. XVIII all'analisi oltre che alla esposizione di queste ragioni.

(42) *Op. cit.*, cap. XXII. Riguardo alla problematica teologica circa la *potestas* nel Medioevo: Y. M. - J. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 169 ss.; 252 ss.

> che viene da lui proposto in seguito a riflessione e a decisione, tutti saranno impegnati a dare assenso e ad accettarlo con rispetto. E perciò dal momento che questa impresa sta a cuore a lui e viene da lui stesso approvata, è necessario che siano messi a tacere coloro che la contraddicono e che siano soffiati via i chiacchieroni di tal fatta ». (43)

E ad incoraggiare l'intervento autoritativo del Papa richiama in un intero capitolo gli interventi dei Papi nella storia a favore della causa in questione, introducendo la digressione con questi termini:

> « Si deve osservare come prima cosa che i pontefici si impegnarono con tutto il peso della loro autorità in questa guerra [...] »

e concludendo:

> « Così appare chiaro che questa impresa fu sempre sostenuta dai Papi ». (44)

2. *Le ragioni bibliche, teologiche ed etiche della guerra antisaracena*

Non c'è tolleranza nei confronti dei Saraceni da parte di Umberto; la motivazione che ne dà è della massima importanza:

> « Ora non vi è nella Chiesa una causa più grande di quella della fede per il motivo che questa causa è specificamente di sua competenza. Per questo il Signore parlando a Pietro afferma che la cura della fede è compito suo, quando dice: la tua fede non venga meno. L'impresa della Chiesa contro i Saraceni è la più grande opera in campo di fede dal momento che i Saraceni intendono togliere dal mondo il culto della fede cristiana ». (45)

Si giustifica, anzi, si esige la convocazione di un concilio per la chiarificazione dell'errore islamico e per accreditare la verità cristiana:

> « Dal momento che in altri tempi si convocarono molti ed importanti concili per affermare uno o anche pochi articoli di fede, quanto più ora il Sommo Pontefice deve mettere in atto opere

(43) *Ibidem.*
(44) *Op. cit.*, cap. XX.
(45) *Op. cit.*, cap. XXII.

di questo genere ed altre ancora, per questa sacra impresa perché è in gioco non uno o alcuni articoli di fede ma l'intera fede cristiana ». (46)

La questione saracena è vista dunque essenzialmente come una questione riguardante la fede, tendente a salvare

« l'onore di Dio, la salvezza dei cristiani e la propagazione della Chiesa per quanto riguarda il culto divino ». (47)

La metodologia d'azione suggerita da Umberto consiste nello sradicare, cancellare completamente le tracce dei Saraceni:

« Nelle terre da loro possedute il culto di Gesù è stato sradicato ed è stato sostituito con un altro culto; se dunque vengono strappate le spine dalle terre incolte al fine di preparare il nuovo terreno a produrre nuovi frutti, quanto più vanno estirpati dal terreno di Dio e gettati via questi pessimi uomini perché si possa introdurre presso di loro il culto di Dio. Pare dunque che dia spazio all'iniquità chi, potendolo, non si oppone a costoro ». (48)

Dunque i Saraceni vanno sradicati e sostituiti perché « non vi può essere speranza che essi si convertano » (49).

A questo punto Umberto redige una antologia di testi biblici atti a dare la giustificazione della finalità e modalità della guerra antisaracena. I riferimenti biblici più abituali per giustificare dal punto di vista di Dio l'atteggiamento della cristia-

(46) *Ibidem.*

(47) *Op. cit.*, cap. XVI.

(48) *Op. cit.*, cap. XIV. Insiste anche altrove sul concetto: « Quando ci appropriamo delle loro terre, colà sradichiamo le immondezze del loro culto esecrabile ed introduciamo il vero culto di Dio, della Santa Trinità, di Gesù Cristo e dei suoi santi » (cap. XVI).

(49) *Op. cit.*, cap. XX; la constatazione è la conclusione di una lunga considerazione: « [...] Si deve osservare che l'umanità si convertì un tempo a Cristo da una parte grazie alla predicazione, dall'altra grazie ai miracoli, infine grazie agli esempi di santità proposti dai predicatori. Ma ora i Saraceni non si avvalgono della via della predicazione perché, per legge, essi tolgono la vita a chiunque intenda contrapporsi alla loro legge o alla loro setta. Inoltre, per quanto riguarda la via dei miracoli, si sa che Dio ora non intende manifestarsi nell'odierna situazione. Infine, per quanto riguarda gli atti esemplari dei santi, i Saraceni non si lasciano smuovere perché essi antepongono le loro orazioni, i loro digiuni, le loro elemosine, i loro pellegrinaggi ed ogni altra loro cosa alle nostre; anzi, ciò che è ancor più assurdo, essi preferiscono la loro incontinenza alla nostra continenza e chiamano la nostra continenza superstizione [...] ».

nità nei confronti dei Saraceni sono le parabole della zizzania, del fico improduttivo unitamente alla storia di Sodoma e Gomorra. Talune volte le citazioni sono velate, altre volte esplicite:

> « Costoro infatti sono la zizzania in mezzo al grano. Chi non è dell'idea che la zizzania quando è isolata vada completamente sradicata? Dice Gesù in Matteo (cap. 13): 'Non vogliate sradicare la zizzania perché insieme ad essa non venga sradicato anche il grano'. Dunque quando essa invece non è frammista al grano, come in questo caso, si deve in ogni caso sradicare. Costoro sono, ancora, come l'albero del fico che non vuol produrre frutti (Lc. 19), poiché essi non hanno beneficio dal concime o da altre cose che servono a produrre frutto, dal momento che la parola divina non può raggiungerli a motivo degli ostacoli da essi frapposti. Dunque se una tale pianta è da tagliare, secondo quanto dice Gesù, ne deriva che anche costoro vanno eliminati dal mondo ». (50)

Altri motivi trovano giustificazione nella storia biblica, come il coraggio per sostenere la 'santa' battaglia; si ricorre in questo caso all'esemplarità dei Maccabei (51); così anche l'aiuto da Dio per chi lotta per una causa giusta e santa è assicurato:

> « I cristiani hanno Dio come protettore come dice Davide: 'tormenteremo con il corno i nostri nemici e nel tuo nome respingeremo coloro che insorgono contro di noi'. Così i cristiani sperano di avere i santi angeli in aiuto come Eliseo dimostrò con il suo bambino (2 Re 6). E non solo gli angeli ma anche i santi come è stato dimostrato a Giuda maccabeo a proposito di Onia e Geremia ». (52)

Anche le sofferenze cui vengono sottoposti i cristiani nella guerra non vanno interpretate come castigo di Dio, ma, come accade nella storia biblica, nell'ottica della sofferenza del giu-

(50) *Op. cit.*, cap. XIV. L'allusione a Gomorra viene collegata alla accusa di sodomia rivolta ai Saraceni: « Inoltre costoro sono dei pessimi sodomiti che arrivano a concepire che gli uomini possono abusare delle mogli stesse e di tutte le altre donne secondo che l'istinto comanda; sono operatori di immoralità, pensano che sia sufficiente compiere abluzioni con acqua [...]. Distruggendo con il fuoco le città di Sodoma e Gomorra, a modo di ammonimento, Dio decretò la condanna alla distruzione per tutti coloro che successivamente si sarebbero comportati in modo così empio ».

(51) Il riferimento ai Maccabei è un po' ovunque: capp. XI, XIII, XVII, XVIII, XXIV.

(52) *Op. cit.*, cap. XIII.

sto (53). Ci si trova dinanzi ad un discorso tenuto in piedi da una impalcatura biblica che risulta da uno sforzo costante di leggere i fatti presenti entro i termini della storia sacra. L'uso abbondante e quasi ridondante della Parola di Dio talvolta spinge Umberto ad interpretazioni arbitrarie, come nel caso dell'ammonimento di Gesù a Pietro riguardo all'uso della spada:

> «Dal punto di vista dottrinale occorre osservare dapprima quanto disse il Signore a Pietro: 'Smetti la spada [...], così è stato detto perché in quel momento non era ancora venuto il tempo di usare la spada'» (54).

Ma se, da una parte, la giustificazione biblica dei suoi asserti è tale da non lasciare dubbi circa l'operato 'santo' della cristianità, Umberto si pone il problema di dover giustificare anche dal punto di vista ecclesiologico il comportamento cristiano. Produce così un discorso ecclesiologico assai curioso e probabilmente unico nel secolo XIII almeno nella sua formulazione. L'architettura teologica dello scritto non si fonda su princìpi scritturali ovvero propriamente teologici, ma su princìpi dedotti dalla natura e dal comportamento umano.

Il primo principio gioca sulla distinzione tra la fondazione di una istituzione od altra qualsiasi realizzazione (I momento) e la conservazione della stessa (II momento):

> «Al fine di rispondere a questo interlocutore occorre dire che nei comportamenti umani capita che talvolta le modalità nel porre in atto una cosa sono diverse da quelle della sua conservazione».

Enunciato il principio, ne fa un'applicazione consequenziale a livello ecclesiologico:

> «Difatti la vigna celeste piantata dal Padre di famiglia viene stimolata alla giusta crescita grazie ai raggi solari, alla pioggia ed

(53) *Op. cit.*, cap. XVII: «Si deve osservare che coloro che parlano in questo modo non hanno compreso i disegni divini. Difatti non è in questo mondo il luogo della rimunerazione divina al punto che sempre in terra al buono venga concesso il bene da parte del Signore ed il male al cattivo: anzi, come il Signore fa sorgere il sole, che dà la vita, sia sui buoni che sui cattivi, così anche le disgrazie capitano non solo ai buoni ma anche ai cattivi. L'Ecclesiaste dice: 'Capitano disgrazie ai buoni come se si fossero comportati da empi; al contrario vengono concessi beni agli empi come se si fossero comportati da giusti'».

(54) *Op. cit.*, cap. XI.

alla rugiada, ma viene conservata grazie alla spada se per caso i nemici vogliono estirparla ». (55)

Dunque una cosa è la natura della Chiesa, un'altra la natura della Chiesa cresciuta storicamente.

Viene esposto poi un altro principio legato alla dinamica dell'azione della persona, cioè il diverso comportamento dell'uomo che non ha potere da quello che ha potere:

« Cioè in un modo si comporta l'uomo che non ha potere nel gestire le sue cose, mentre in modo diverso si comporta chi ha potere. Chi non ha potere si comporta con umiltà, chi ha potere invece con durezza ». (56)

Il principio viene omologato nell'ambito del discorso ecclesiologico:

« Così all'inizio il Signore non aveva ancora consegnato alla Chiesa appena nata i beni terreni e neanche le aveva sottomesso i regni del mondo come invece fece dopo, per cui allora essa si comportava senza esercitare potere, in seguito passò da quello stadio allo stato di potenza [...] A quale scopo infatti le avrebbe dato nella Sua Provvidenza la potenza secolare se voleva che non la usasse? In questo modo avrebbe avuto la spada in mano senza motivo, discostandosi dalla parola dell'apostolo. Così, come alle origini aveva la potenza dei miracoli e il dono delle lingue e lo Spirito Santo quale maestro di ogni cosa di cui poteva avvalersi, così, ora, cessate quelle possibilità ha per sé la potenza. Venendole a mancare dunque tutte quelle facoltà, fa uso di ciò che ha, cioè della potenza al pari dell'artefice quando gli viene a mancare il suo strumento. Stiano attenti dunque tali interlocutori, li prego, se non vogliono trovarsi nello stato di privazione come accadde alla Chiesa primitiva, invece che nella ricchezza; non disprezzati come allora, ma in onore, non nella scarsità di viveri come allora, ma nella vita deliziosa ». (57)

La citazione è così lucidamente articolata che non ha bisogno di ulteriori chiarimenti.

Vi è poi il ricorso ad un terzo principio di natura biologica secondo il quale la vita è contrassegnata da diversi e

(55) *Ibidem.*
(56) *Ibidem.*
(57) *Ibidem.*

successivi momenti di crescita e ognuno produce azioni compatibili con l'età:

> « Si deve dire, ad esempio, che la religione cristiana è esemplare in ogni sua azione solamente nel suo stadio primitivo: nel procedere del tempo a causa delle mutate situazioni, la cristianità, come il bambino nella sua evoluzione dalla nascita alla vecchiaia, passa attraverso diversi stadi. Da ciò si deduce che la Chiesa allora era povera, ora invece è ricca e così si dica per altre cose; così ora si usano le armi, allora invece non venivano usate »,

e l'autore continua con la frase già da noi citata a proposito della spada usata da Pietro (58). Quindi la vita e le manifestazioni della Chiesa, secondo questo principio, sono dipendenti dalle situazioni storiche più che dalla sua natura originaria.

Dunque sono chiari i fondamenti, non certamente teologici, della ecclesiologia di Umberto, preoccupato di dare una giustificazione anche teologica all'atteggiamento militarista della Chiesa.

In contrapposizione a tali princìpi si giustificano così i movimenti anti-ecclesiali del tempo (59) che si ergono contro la Chiesa ricca, potente, vigorosa, potestativa, un po' dimentica del suo vero stato originario di impotenza, di povertà, di ricchezza carismatica.

A questo punto possiamo aprire un altro capitolo, quello cioè dei princìpi morali atti a giustificare il comportamento militarista della Chiesa; si tratta in modo specifico del problema della liceità della guerra, della liceità di uccidere i nemici, della liceità di sacrificare vite umane, sia pure nel contesto di una 'giusta' causa. Umberto da questo punto di vista non è che un fedele espositore dei princìpi morali sostenuti dalla tradizione agostiniana, come egli espressamente alcune volte dichiara (60).

La liceità della guerra 'santa' contro i Saraceni presso Umberto è giustificata da diverse ragioni. La prima in ordine di valore è espressa nel concetto di una quasi equazione tra guerra 'santa' e martirio e verginità; nell'uno e negli altri casi, so-

(58) *Ibidem.*

(59) A questo riguardo si veda: Y. M.-J. CONGAR, *op. cit.*, pp. 198-214.

(60) Si veda: capp. XI, XIV.

stiene Umberto, vi è l'olocausto di vite al fine di testimoniare la fede in quanto la nascita al cielo vale più della vita terrena:

> « Di nuovo, se le suddette persone stimano stoltezza il fatto che i cristiani si mettano così in pericolo di vita, ritenendo che la cristianità venga privata di persone utili, devono egualmente ritenere cosa sciocca anche il fatto che un tempo i gloriosi martiri correvano al martirio. Difatti anche in questo modo la cristianità è stata privata di tante valenti persone. Così se conta tanto la scarsità del numero dei cristiani, si dovrebbe anche biasimare la verginità dei cristiani e si dovrebbero costringere le persone a sposarsi al fine di moltiplicare il numero dei cristiani. Ne deriva che la finalità della cristianità non è quella di riempire il mondo ma il cielo » (61).

Si tratta dunque, secondo Umberto, di modalità diverse di dare la vita a Dio in nome di una santa causa.

La ragione più ricorrente e di natura propriamente etica per giustificare la guerra contro i Saraceni si colloca quasi nella linea del principio che il fine giustifica i mezzi:

> « (L'uso della spada) non va inteso come mezzo per vendicare gli animi oppure addebitato a cattiva intenzione ovvero generato da una cattiva intenzione. Per questo Agostino dice contro i Manichei: la smania di far male, la crudeltà della vendetta, la cattiveria incontrollata dell'animo, la voglia smisurata di vendicarsi, la sete di dominio ed altre cose simili a ragione sono da detestare qualora fossero il movente della guerra ». (62)

Dunque la guerra ha una sua giustizia se l'animo di chi la combatte è corretto e composto: ancor più è giustificata, secondo Umberto, quando il fine è buono:

> « I cristiani infatti lottano per la giustizia; questo è ciò che giustifica il combattere di coloro che entrano in guerra; i Saraceni al contrario sostengono una causa ingiusta ». (63)

Accanto a questo principio, ne compare uno analogo che è quello di ritenere la guerra contro i Saraceni una guerra di difesa e non di offesa:

> « I Saraceni hanno tanta malvagità nel combattere contro i cristiani che li avrebbero uccisi tutti in ogni parte della terra, co-

(61) *Op. cit.*, cap. XII.
(62) *Op. cit.*, cap. XI.
(63) *Op. cit.*, cap. XIII.

me in realtà hanno fatto in alcune regioni, se a loro volta non fossero stati uccisi dai cristiani in stato di difesa. Come dunque il buon soldato lotta contro il suo nemico nella patria di questo perché non imperversi nella sua patria, così fanno i cristiani in questo momento ». (64)

L'autorità che sorregge Umberto in queste sue affermazioni è indubbiamente quella agostiniana:

« Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur ». (65)

Così come è di matrice agostiniana l'esaltazione della finalità ascetica insita nella guerra, che, nel pensiero di Umberto, costituisce addirittura una delle sue giustificazioni. Scrive Agostino:

« [...] Illa quae ab hostibus aspera et dura perpessi sunt, illi divinae providentiae tribuere, quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque contenere; itemque vitam mortalium iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere, probatamque vel in meliora transferre, vel in his adhuc terris propter usus alios detinere ». (66)

Egualmente Umberto sostiene:

« Talvolta ci capitano questi fatti anche per il nostro bene, perché accumuliamo più meriti non solo attraverso buone azioni ma anche con la sofferenza, come capitò ai martiri e ad altri santi che fecero del bene ma anche patirono molte sofferenze per la giustizia. In questo consiste la vita dei santi, nel compiere cioè buone azioni e nel soffrire dei mali ». (67)

E prosegue in un altro punto ancor più chiaramente:

« Quale migliore penitenza possono fare se non servire Dio con le armi, coloro che non erano abituati ad accettare le penitenze e le afflizioni di questo genere? ». (68)

In questo ambito va collocata la considerazione di Umberto che vede nella guerra il modo per ridurre la Chiesa del

(64) *Op. cit.*, cap. XVII.
(65) S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, PL. XLII, 447.
(66) S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, PL. XLI, 15.
(67) *Op. cit.*, cap. XVII.
(68) *Op. cit.*, cap. XXVII.

tempo alla povertà costringendola a rinunciare ai beni superflui per finanziare la guerra; anche questo è un gesto ascetico (69). Ed è ancora di origine agostiniana la motivazione che giustifica la guerra in quanto essa nelle mani di Dio diventa l'azione pedagogica rivolta verso i nemici, cioè i Saraceni. Agostino dice:

> « Iusta autem bella definiri solent, quae ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione justum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat ». (70)

Umberto ribadisce in modo molto chiaro:

> « Dunque giustamente e a ragione i cristiani invadono le terre dei Saraceni; anzitutto per annullare il loro potere grazie al quale essi, appena possono, ci opprimono. In secondo luogo per introdurre nelle loro terre il culto di Dio dopo averle purificate dalle loro sporcizie. In terzo luogo perché, una volta tollerati per i loro grandi delitti, non ricadano con insistenza nei loro peccati ». (71)

Ed ancora:

> « Inoltre anche se non avessimo alcun diritto sulle loro terre, tuttavia a motivo dei peccati che essi commettono e che hanno commesso nei confronti di tutto il mondo, queste terre vanno loro sottratte, come dicono i santi e soprattutto Agostino, documentando con il testo evangelico (Mt 21): 'Vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a persone che produrranno il loro frutto'. E l'altro passo ancora: 'I giusti divoreranno le fatiche degli empi'; e l'altro: 'Ogni cosa appartiene ai giusti' ». (72)

La pedagogia correttiva di Dio giunge fino al punto, secondo Umberto, di anticipare la morte per abbreviare la vita di peccato:

> « Nondimeno la divina Provvidenza si mostrerà buona nei loro confronti poiché è cosa migliore per loro morire da giovani piuttosto che da vecchi per il fatto che fintanto che sono in vita, aumentano i loro peccati. Come dice Agostino a proposito dei

(69) *Op. cit.*, cap. XXVI.
(70) S. AGOSTINO, *Epistularum classis*, PL. XXXIV, III, 781.
(71) *Op. cit.*, cap. XIV.
(72) *Ibidem.*

> giovani sodomiti, cioè che è migliore per loro la morte piuttosto che la vita lunga proprio per il motivo suddetto ». (73)

Una valutazione generale di queste congetture morali ci porta dunque ad osservare che i fondamenti del discorso di Umberto rimandano ad un sistema teologico che supera il suo pensiero e che trova la sua origine in Agostino. Quanto alla equivalenza, a livello di significazione teologica e di valore ascetico, tra la guerra 'santa' e il martirio e la verginità, difficilmente il suo significato è riducibile ad una questione superficiale, cioè all'impoverimento del numero dei cristiani a motivo delle tre scelte; infatti la questione saracena per Umberto è « la più grande opera in campo di fede ».

Conclusione

Umberto è uno dei protagonisti del concilio di Lione II, per quanto riguarda la questione della riconquista della Terra Santa; l'altro è Fidenzio da Padova, incaricato direttamente dal Papa di

> « stendere un piano per riscattare la Terra Santa dalle mani degli infedeli e per poterla conservare ai fedeli di Cristo una volta conquistata ». (74)

Ed è proprio nel confronto con Fidenzio che l'opera di Umberto si distingue per il suo carattere fortemente teologico-morale.

La sua preoccupazione è quella di determinare la coscienza cristiana verso la causa suddetta fornendole motivazioni teologiche e morali (75). Due obiettivi diversi dunque contrappon-

---

(73) *Op. cit.*, cap. XVI.

(74) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, Prol.

(75) Possiamo qui riprendere lo schema dell'opera di Fidenzio per osservarne l'impostazione puramente tecnico-pratica del discorso. L'opera si divide in due parti. Nella prima parte tratta dei vari popoli che successivamente occuparono la Terra Santa fino ai Crociati (capp. 1-5); espone le molte cause che la fecero perdere ai cristiani (capp. 6-12); segue poi una vita di Maometto e specialmente dei suoi vizi, un cenno abbondante sui Saraceni e loro usi, dottrine, ecc. (cap. 13-21). Nella seconda parte espone il suo piano: disciplina militare (capp. 23-29), tattica militare (capp. 30-47), le qualità politiche, morali e militari del capo (capp. 48-57), il piano della futura crociata (capp. 58-86), topografia delle città e luoghi da conquistare (capp. 86-94).

gono i due protagonisti. L'unico punto di contatto tra i due è rappresentato da un brevissimo capitoletto dell'opera di Fidenzio in cui egli si pone latamente il problema etico della guerra cristiana (76), ma l'osservazione assume immediatamente una prospettiva più giuridica che morale. Emerge dunque l'originalità, direi quasi l'unicità di prospettiva data al problema della guerra per la Terra Santa: e la prospettiva essenzialmente teologico-morale dell'opera di Umberto dà modo di scoprire la sua collocazione entro una precisa tradizione teologica presente nel secolo XIII.

Si è data molta attenzione alla dimensione ecclesiologica dell'intervento di Umberto, che si esprime, da una parte, nella linea della tradizione contemporanea rappresentata ufficialmente dallo stesso concilio di Lione II (77); dall'altra, in una visione abbastanza soggettiva, con la teoria dei mutamenti della Chiesa, che si verificano non sostanzialmente, ma nel suo divenire storico; alla Chiesa adulta come età si riconosce il diritto e l'attitudine alla difesa armata ed espansionista. Va osservato di nuovo che in questo ambito teologico Umberto non è un innovatore come anche in quello morale. La soluzione 'violenta' data alla questione saracena trova la sua giustificazione nella dottrina agostiniana, come si è detto, ed è ripresa *ad litteram* dal contemporaneo san Tommaso (78); ma è appunto nel ricollegare a questa tradizione una precisa situazione storica che consiste l'originalità dello scritto di Umberto.

III. *Lettura apologetica*

I principî dell'apologetica cattolica vengono dettati ai controversisti domenicani da S. Tommaso (79) e troveranno un'ap-

(76) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. LXXIV.

(77) DENZINGER - SCHOENMETZER, *Enchir. Symb.*, 861.

(78) S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II^{a}II^{ae}, q. 40.

(79) I due accenni scritti di S. Tommaso all'Islam (*Summa contra gentiles*, I, VI, Torino-Roma 1964; *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*, in *Opuscola theologica*, I, Torino-Roma 1954, 253-268), non beneficiano delle osservazioni teologiche sviluppate sia nelle opere giovanili che in quelle della maturità, riguardo alle religioni non cristiane (cfr. MIANO, V., *La religione e le religioni nel pensiero tomistico*, in *Salesianum* 35 [1974], 211-230; SPADA, D., *Salvezza universale e 'Religioni" nel pensiero di S. Tommaso*, in *Euntes et docete* 30 [1977], 191-240). La conclusione cui portano le sue considerazioni è che nell'ambito della storia della salvezza, le religioni rappresentano «il luogo concreto e lo strumento provvidenziale,

plicazione consequenziale in Ricoldo di Montecroce. Gli scritti tomisti in questione sono:

De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum.

Tommaso risponde alle richieste di un suo confratello domenicano, maestro del coro della cattedrale di Antiochia, « super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt ». Le argomentazioni richieste non devono essere teologiche perché i Saraceni « auctoritates non recipiunt ».

S. Tommaso suggerisce l'indicazione metodologica della controversia antislamica « Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, *non ut fidem probet, sed ut fidem defendat:* unde et beatus Petrus (I Pet. III, 15) non dixit: "Parati semper ad probationem, sed ad satisfactionem, ut scilicet *rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur*" ». In questo modo vanno difesi i dogmi che « ab infidelibus impugnantur et irridentur » e precisamente « quod Christum Dei Filium dicimus », « quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum », « quod in altari (christiani) comedunt Deum suum », « circa meritum vero quod ex libero arbitrio dependet ». Tommaso declina ogni responsabilità circa questa interpretazione della dottrina islamica, ribadendo ogni volta « ut tu dicis », « ut tu asseris » o per mancanza di una precisa conoscenza degli argomenti in questione o per limitarsi alla sottolineatura del principio metodologico.

Questo principio metodologico non è nuovo nella controversia latina antislamica; già Pietro di Cluny, pur insistendo sull'indicazione che occorre dimostrare « quam frivola sint, quam

---

in cui e attraverso cui Dio ha chiamato gli uomini all'unica Fede cristica che salva » (SPADA, A., *op. cit.*, 230-231); di conseguenza l'Islam deve essere inteso come l'oggettivazione storicamente legittima di una soggettività che cerca nella fede il Redentore. Per varie ragioni, dall'eredità culturale alla pressione storica delle crociate, dalla insufficiente conoscenza dell'Islam alle specifiche finalità della 'Summa contra gentiles' (composta sotto richiesta di Raimondo di Pegnafort per i missionari in partenza verso i pagani), l'Islam è presentato da San Tommaso in un contesto marcatamente apologetico-controversistico. Una mancata occasione per la conoscenza del pensiero di S. Tommaso è il concilio di Lione II nel 1274, cui il teologo domenicano doveva partecipare se la morte non l'avesse colto in viaggio; in quel concilio, il problema della crociata attendeva una soluzione, dietro la spinta di Umberto di Romans e di Fidenzio da Padova.

enervia, quantum omni robore veritatis et rationis carentia, verba illius vestri ut putatis prophetae », afferma che il cristiano deve saper dare ragione della sua fede: « Non sic, non sic ut interim de aliis taceam lex christiana, non sic quidam de magnis Christi apostolis iubet: "Parati, ait, estote omni poscenti vos rationem, de ea quae in vobis est fide et spe » (80).

Summa contra gentiles

Non si è in grado di precisare quali possono essere state le fonti di informazione del pensiero tomista, sebbene sia Pietro di Cluny che Pietro Alfonso, apprezzato dalla scuola domenicana, preannunciano gli stessi temi apologetici. Tommaso si riferisce a Maometto non alla struttura religiosa islamica e analizza nel personaggio i criteri della 'missio divina'; inoltre non lo colloca tra gli eretici ma semplicemente tra coloro che « sectas errorum introduxerunt ». Il testo è breve e merita di essere riportato.

> « Coloro invece che introdussero sette erronee procedettero per vie del tutto contrarie, com'è evidente nel caso di Maometto, il quale allettò i popoli con la promessa di piaceri carnali, ai quali essi sono già propensi per la concupiscenza della carne. Inoltre diede precetti conformi a codeste promesse, sciogliendo le briglie alle passioni del piacere, in cui è facile farsi ubbidire dagli uomini carnali. In più egli non diede altri insegnamenti all'infuori di quelli che qualsiasi persona mediocremente istruita può dare facilmente e comprendere con il suo ingegno naturale, anzi, le verità stesse che egli insegnò sono mescolate a parole e a dottrine falsissime. E neppure si servì dei miracoli soprannaturali, che costituiscono la sola testimonianza adeguata della rivelazione divina, in quanto un fatto visibile, il quale non può attribuirsi che a Dio, mostra essere ispirato da Dio colui che insegna questa data verità. Ma disse di essere stato inviato con la potenza delle armi: il quale contrassegno non manca neppure ai briganti e ai tiranni. Inoltre a lui inizialmente non credettero uomini pratici delle cose divine ed umane, ma uomini bestiali abitanti nel deserto, del tutto ignari delle cose di Dio; e servendosi poi del loro numero, egli costrinse gli altri ad accettare le sue leggi con la forza delle armi. E neppure ebbe anteriormente la testimonianza dei profeti precedenti; anzi egli guasta tutti gli insegnamenti dell'Antico e del Nuovo Testamento con racconti favolosi, come risulta dalla lettura della sua legge. Ecco perché con astuzia egli proibisce ai suoi seguaci di leggere i libri del-

(80) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam, cit.*, 236.

l'Antico e del Nuovo Testamento, per non essere tacciato di falsità. Perciò è evidente che coloro che credono in lui compiono (oggettivamente) un atto di leggerezza ».

Considerando complessivamente i riferimenti tomisti possiamo osservare anzitutto la limitatezza della conoscenza dell'Islam da parte di Tommaso; il limite è segnalato indirettamente da lui stesso: « Non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes sumere ad eorum errores destruendos » (81). I limiti stanno nel mancato rilievo degli accenni a Cristo, a Maria e ai personaggi biblici contenuti nel Corano e anche nell'ignorare il monoteismo islamico, al punto di mettere l'Islam genericamente nel capitolo dei pagani o gentili.

Una delle ragioni che potrebbe aver condizionato il giudizio di Tommaso è di carattere teoretico: « Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum » (82); dunque *qualunque errore* esclude totalmente dalla conoscenza di Dio. Ma soprattutto l'intento apologetico « procedere contra errores »; « errores destruere », giustifica la modalità del suo intervento; occorre difendere la fede, procedendo per la via della razionalità, « ad naturalem rationem recurrere » (è il caso dei *Mahumetistae et pagani*) o per la via dell'autorità scritturale con coloro che « conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae » (è il caso dei giudei e degli eretici).

Per quanto riguarda il dialogo con gli infedeli, musulmani compresi, Tommaso, esprimendo la dottrina comune dei giuristi contemporanei (83), si pronuncia a favore solo se si tratta di « firmi in fide, ita quod ex comunione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio »; quando invece è in pericolo la fede (è il caso dei « simplices et infirmi in fide de quorum subversione probabiliter timeri possit ») occorre cessare qualsiasi rapporto.

I principî dell'apologetica tomista vengono condivisi e interpretati da Ricoldo di Montecroce, che nel cap. II della 'Confutatio Alcorani' (*op. cit.*) afferma che non conviene fare opera di evangelizzazione perché i musulmani mancano di fede soprannaturale « ...Valde curiosi sunt audire aliquid nostrae fidei, maxime de divina Trinitate et Incarnatione; non tamen volunt

(81) S. TOMMASO, *Summa contra gentiles, cit.*, I, 2.

(82) *Ivi*, III, 118.

(83) RAIMONDO DI PEGNAFORT, *Summa de iure canonico*, Verona 1744, *tit.* IV § II (Circa eos quomodo debeant se habere Christiani?).

his credere, neque possunt haec intelligere. Et quia superant rationem et humanum excedunt intellectum, illa nec credere volunt nec intelligere possunt » (RICOLDO DI M., *Confutatio Alcorani*, cit. cap. II). E allora seguendo una indicazione tomista, stabilisce di limitarsi a dimostrare la *vacuità* della loro legge: «Unde non oportet his statim a principio divina proponere, neque ante porcos margaritas spargere, sed conandum in primis *vanam legem* eis ostendere... Oportet et in omnibus *brevem viam* eligere. *Facilius autem est illorum fidem falsam ostendere, quam nostram veram demonstrare* » (*Ivi*). Alla luce di questo principio Ricoldo sviluppa i temi della 'Confutatio' (84) dimostrando di non cogliere affatto il senso dell'economia islamica. I due parallelismi più rimarcati nella sua controversia, Corano-Vangelo, Cristo-Maometto (*op. cit.*, XV-XVI) ne so-

(84) L'opera porta titoli diversi nei manoscritti e nelle stampe antiche: *Confutatio Alchorani, Tractatus contra legem sarracenorum, Tractatus contra legem Mahometi, Improbatio Alchorani, Propugnaculum fidei.* Edita più volte dal 1500 in poi, di questa opera esiste una traduzione greca fatta da *Demetrio Cidonio* (PG. 154, 1035-1152), ritradotta poi in latino da *Bartolomaeus Picernus de Montearduo* (1506); la prima e unica traduzione italiana fu impressa a Venezia nel 1609, edizione estremamente difettosa. La struttura schematica dell'opera, divisa per capitoli, in tutto 17, è chiara. *Nel prologo,* molto simile a quello di Umberto di Romans, vi si prospetta l'Islam come la più grande delle persecuzioni della Chiesa: « Hic Mahometus supra omnes qui fuerunt vel futuri sunt, Ecclesiam Dei persecutus est. Non enim uno solum modo Ecclesiam percussit, sed tribus generalissimis: nunc quidem saeva tyrannide, nunc autem per deceptionem in legibus, nunc vero per hypocrisim simpliciores subvertens »; ed inoltre viene segnalata la finalità dello scritto: « Est mihi intentio, summa veritate confidenti, capita et principalia mendacia iniquae legis huius ostendere ». *Nel capitolo primo* dopo aver definito l'Islam confluenza di tutte le eresie, « (...) Notandum igitur, quod omne antiquorum coenum, quod diabolus in aliis sparsim disseminavit, in Mahometum *comprehensim* evomuit », sforzandosi di situarla nel contesto teologico delle diverse eresie storiche, sottolinea, al modo di Pietro di Cluny, la *dimensione escatologica:* « Haec autem longius exposui, ut omnes agnoscant, quod illud quod in principio in mundo per Arium seductor diabolus non potuit perficere, hoc post haec marcescente, quidem in Ecclesia zelo, malitia autem crescente, per Mahometum adimplevit, et tandem per Antichristi nequitiam roboravit ». L'intento finale di Maometto si identifica con quello dell'Anticristo: « Qui persuadebit mundo, quod neque verus Deus neque Dei filius est Christus, et neque homo. Principalis intentio Mahometi est, persuadere Christum neque Deum neque Filium esse Dei ». *Il capitolo secondo* ha un suo valore specifico nel contesto dell'opera in quanto espone il *principio metodologico* che abbiamo ricordato. *Dal capitolo terzo al tredicesimo* la tesi del discorso è unica, dimostrare che il *Corano non è legge di Dio* intendendo da una parte essere fedele al principio enunciato di evidenziare la vacuità della loro legge, dall'altra, contraddire l'obiezione che il Vangelo si contrappone al Corano, tanto che bisogna negarlo se si vuol affermare il Corano. In questo arco di capitoli fanno comparsa i temi più appetibili della controversia, tema della falsificazione delle Scritture, nel capitolo terzo; della lingua araba del Corano, nel capitolo quarto; del paradiso coranico, nel capi-

no la prova evidente; al cristocentrismo evangelico egli doveva opporre l'Allah-centrismo islamico e al Corano doveva contrapporre Cristo. Le conseguenze del suo errore prospettico si manifestano nell'incomprensione della *shahada* 'Non c'è Dio se non il Dio e Maometto è il suo profeta' come atto di salvezza (85) e del valore sacrale della lingua araba del Corano (86), lingua della 'Rivelazione' di Dio.

Dal punto di vista metodologico egli conduce la controversia seguendo la *via negationis*, che consiste nel denunciare

---

tolo quinto; delle prove della 'missio divina' di Maometto, nel capitolo settimo; della 'ratio' come criterio di verità, nel capitolo ottavo, nono e undicesimo; della violenza come criterio missionario, nel capitolo decimo; della compilazione del Corano contraddicendo la tesi della sua calata dal cielo come rivelazione, nel capitolo tredicesimo. *Il capitolo quattordicesimo* si sofferma sull'episodio, tanto discusso ancora oggi dalla critica, della ascensione di Maometto al cielo (E. CERULLI, *Il 'Libro della Scala'* [studi e testi 150], Vaticano 1949; ID., *Nuove ricerche sul 'Libro della Scala'*, Vaticano 1972). L'opera si conclude con due capitoli fondamentali dal punto di vista dell'interesse di Ricoldo, che è essenzialmente un *interesse missionario;* l'iter della conversione dell'uomo islamico. Alla base del cammino di conversione al cristianesimo, Ricoldo propone la tesi che il Corano è un libro già convertito al cristianesimo, nel capitolo sedicesimo, per la sua massima stima verso Cristo e Maria e i Libri Sacri cristiani; nel capitolo quindicesimo egli pone le basi teologiche, desunte dal Corano stesso, per guidare alla fede nel mistero trinitario e cristologico.

(85) « Talvolta senza alcuna necessità ripete qualcosa per centinaia di volte e più, e dopo di ciò dice: "Non c'è alcun dio al di fuori di Dio, credete in Dio e nel suo apostolo" » (*Improbatio Alcorani*, cap. IV). « A coloro che accettavano, e sono molti, una tale salvezza per il motivo suddetto, Maometto comandava che fosse predicato ciò, che chiunque avesse detto: "Non vi è altro dio al di fuori di Dio", costui sarebbe entrato in paradiso anche se adultero e ladro » (*Ivi*, VII). « In quella legge la cosa più necessaria, come essi dicono, è questa, che si annunzi ovunque che non c'è altro dio all'infuori di Dio e che Maometto è l'apostolo di Dio » (*Ivi*, VIII). Si veda l'importanza teologica e soteriologica della shahada in L. GARDET, *Dieu et la déstinée de l'homme*, Paris 1967, 381 ss.

(86) « Il Corano non è legge di Dio perché non ha il modo di scrivere e contenuto simile a quello della legge divina. Esso ha un andamento ritmico e metrico e un argomentare pieno di menzogne e di favole. Che il suo modo di scrivere sia ritmico appare evidente in tutto il libro a coloro che lo leggono. Non posso dare esempi di questo fatto perché trattandosi di traduzione latina non posso salvare con precisione e in tutto il ritmo e la metrica. I Saraceni ed anche gli Arabi si gloriano moltissimo di questo, cioè che la loro esposizione della legge si esprima con stile elevato e con ritmicità e per questo fatto soprattutto dimostrano che il loro libro è stato scritto da Dio e rivelato a Maometto (...). Nella Divina Scrittura osserviamo Dio che parla con Mosè e con altri profeti e mai si esprime con stile poetico. Eppure Maometto dice che la legge di Mosè e il Vangelo vengono da Dio e che Dio ha dato i libri a Mosè e a Cristo. Ma questi non sono per niente in metrica e in versi (...) » (*Improbatio Alcorani*, cap. IV); così anche nei capitoli XI e XVI. Per la comprensione di questo aspetto della dottrina islamica, si veda S. H. NASR, *Ideali e realtà dell'Islam*, Milano 1974, 58 ss.

l'incapacità dei musulmani a credere e a fare teologia. In questo modo non fa che ripristinare il principio della inconvertibilità dei musulmani, contrapponendosi al suo maestro Guglielmo. Reputo che l'aspetto più nuovo della controversia ricoldiana sia il capitolo della visione del cristianesimo dal punto di vista islamico.

L'Islam, osserva Ricoldo, ritiene che il Vangelo abbia origine divina e che proponga una perfezione irraggiungibile; esso è una economia soterica elitaria, in contrapposizione all'Islam economia di salvezza universale, alla portata di tutti, per cui « essi chiamano il Corano la legge della salvezza per antonomasia ». La chiarificazione di Ricoldo in merito è teologicamente deludente; per amore di polemica egli si abbandona a porre il rapporto tra le due economie in termini di quantificazione salvifica: « Se dunque il Corano è più permissivo del Vangelo vuol dire che non ha la medesima efficacia in ordine alla salvezza; Dio infatti non ha fissato una legge meno efficace per una salvezza più autentica (...). Siccome dunque il Vangelo è più salvifico del Corano, per questo è anche più impegnativo e più difficile da praticare ».

L'altra opinione islamica è che « il Corano venne per sostituire il Vangelo e che tutto ciò che vi era di buono nel Vangelo è presente nel Corano e che ormai il compito del Vangelo è cessato ». Dunque il rapporto tra le due economie è in termini competitivi; la successione storica designa anche una successione teologica. Ricoldo ben lontano da una elevazione teologica, risponde che non si può supporre una economia successiva che sia all'insegna della permissività morale.

In questa sua opera apologetica-missionaria, più avanti vedrà questo secondo aspetto, si scorge la presenza di diversi componenti culturali precedenti e contemporanee della controversia latina, quella di Cluny, di Umberto di Romans e quella di Guglielmo di Tripoli (87).

Con accenti diversi, rispetto a S. Tommaso e a Ricoldo M., Ramon Marti definisce la natura e i compiti dell'ap

(87) Sono d'accordo con A. DONDAINE (*Ricoldiana;* AFP 37 [1967], che reputa Ricoldo un personaggio di secondo piano nel contesto de troversia, un emerito studioso missionario che ha recepito in sé gli gativi, le ansie e le perplessità dei più grandi orientalisti precedenti temporanei. Per questo vorrei evidenziare le componenti non origin sua esposizione nella 'Confutatio'. La componente *cluniacense,* cui Ric fa mai accenno diretto, è presente con alcuni dei suoi temi fondame esempio, la considerazione dell'Islam in una *cornice escatologica* s

tica cattolica nei confronti dell'Islam: « De quibus in sequentibus ostendetur auctoritatibus veteris et novi testamenti et etiam alicubi rationibus et similitudinibus secundum modum parvitatis nostrae »; e riferendosi al mistero trinitario, riconferma il principio «...Trinitas personarum... potest ostendi primo per auctoritates, quia probatio per auctoritates in hac materia fortior est et certior fidelibus; deinde ratiònibus et similitudinibus ». Unitamente a questi criteri, egli ritiene importante al fine della 'demonstratio', un'ampia documentazione sulla scorta dei testi arabi di autori come al-Ghazali, Alfarabi, Averroè, Avicenna. Seguendo questi criteri si accinge alla 'Explanatio symboli', intesa come proposta 'documentata' delle verità cristiane alla Spagna islamica.

Volendo comprendere la personalità, il ruolo singolare e le modalità apologetiche di Ramon Marti all'interno della con-

---

soprattutto nel connubio *Maometto-diavolo*, mentre però in Pietro di Cluny questa prospettiva si presenta come chiave di lettura esaustiva del fenomeno islamico, in Ricoldo rimane a livello di semplice allusione. Un'altra particolarità che avvicina Ricoldo a Pietro è la preoccupazione, da intendere con finalità ermeneutica, di creare il contesto *storico-teologico eretico* in cui l'Islam sia comprensibile per il cristiano; anche per Ricoldo, come per Pietro, l'intendimento non è quello di definire l'Islam eresia ma di richiamare modelli teologici dentro i quali comprendere le affermazioni della dottrina islamica; ripeto, sia nell'uno che nell'altro caso, si tratti di una manovra di carattere ermeneutico o catechetico. Anche per Ricoldo, come per Pietro, la *ratio*, la *disputatio*, addirittura l'arte del *sillogismo* sono carenti presso i saraceni e il Corano stesso, presenti invece nel Vangelo, contraddistinto dalla ragionevolezza. Il tema trova un suo naturale risvolto nella segnalazione che gli *intellettuali* saraceni rifiutano per tale motivo di credere al Corano. Anche la traduzione del Corano di Ricoldo risponde a un intento apologetico; non possedendo il testo, inconcluso, non siamo in grado di giudicare se, al pari di Pietro, riguardasse le sure più vicine al cristianesimo, ovvero fosse una traduzione fedele e completa. Queste sono le modalità di facile comparazione che accomunano i due controversisti, oltre a numerosi temi teologici al centro del dibattito, quali, ad esempio, il profetismo di Maometto, l'adulterazione delle Scritture, il rapporto Corano-Vangelo e il confronto Maometto-Cristo. E' innegabile nel *Contra sectam* la presenza del pensiero di *Umberto di Romans* nella definizione dell'Islam come persecuzione della Chiesa *più duratura, più insistente e più grave* per la molteplicità dei suoi intenti; il linguaggio patetico dell'uno e dell'altro mira a finalità diverse, in Umberto a generare lo spirito per la crociata, in Ricoldo a destare ostilità verso i saraceni. In particolare la componente *missionaria* di Guglielmo di Tripoli modella i contenuti della controversia di Ricoldo come più avanti si dirà. Non va trascurata infine la presenza dello spirito razionalista *lulliano* nella formula 'per rationes necessarias'; anche se in Ricoldo manca la teorizzazione del principio in termini lulliani, il ruolo determinante della 'ratio' è chiaramente espresso: « Sit igitur ratio auctoritas, sine qua nulla valet auctoritas » (tutto il cap. XV della 'Confutatio' obbedisce a questa struttura: ex Alcorano - per rationes necessarias - ad evangelium).

troversia antislamica medievale, lo possiamo osservare da tre punti di vista. Dal punto di vista della erudizione e della competenza in campo islamico, egli rappresenta una delle figure di maggior rilievo; la sua conoscenza del Corano, della tradizione religiosa e filosofica araba superano quelle di altri controversisti, linguisticamente meno preparati, ma teologicamente e missionariamente più sensibilizzati. A differenza di Pietro di Cluny, di Guglielmo di Tripoli e di Ricoldo di Montecroce, tutti dello stesso ordine domenicano, egli non si muove verso una 'interpretazione' dell'Islam dal punto di vista cristiano; si limita a tratteggiare elementi di dottrina cristiana, quelli contenuti nel Simbolo apostolico, difendendoli dalla presunta minaccia islamica. È meno teologo degli altri, evitando da una parte ardue e intempestive interpretazioni dell'Islam, ma dall'altra rinunciando alla comprensione intima, 'storico-salvifica' di quella religione.

Dal punto di vista dei contenuti tematici dei suoi trattati e della metodologia adottata, egli non presenta alcuna originalità; la sua dipendenza da Agostino, da Tommaso e da Dionigi, riconosciuta dalla critica storica senza smentite, conferma l'immagine di uno studioso completamente inserito nella tradizione teologico-filosofica medievale, estremamente fiducioso nella forza della ragione come sostegno e conferma del dato rivelato nell'atto dell'evangelizzazione islamica, al pari, ad esempio, di Raimondo Lullo, contemporaneo, dal quale si differenzia per il suo attaccamento alla 'via dell'autorità' biblica e teologica.

Dal punto di vista degli obiettivi, Ramon Marti, costituisce un capitolo a sé nell'ambito della controversia latina; la polarizzazione delle sue argomentazioni difensive o esplicative (explanatio) verso l'obiettivo della ricristianizzazione della Spagna, patria di adozione dell'Islam e non originaria, offre una immagine dell'Islam di secondo piano, dell'Islam trapiantato, senza la sua purezza originaria. Da questo punto di vista si può stabilire un parallelismo, salvatis salvandis, con la controversia 'speculativa' di Pietro di Cluny, priva dei carismi del contatto personale-dialogico dei missionari; nell'uno e nell'altro caso, la Spagna media la conoscenza dell'Islam reale e produce un'immagine riflessa della cultura locale.

L'apporto inestimabile e storicamente originale riguarda la svolta metodologico-culturale impressa all'accostamento all'Islam, consistente nella determinazione di comprendere l'Islam nella sua 'interiorità' mediante la conoscenza della lingua araba, la lettura in originale del Corano e dei testi della tradizione religiosa e filosofica islamica e il dialogo interpersonale mis-

sionario con i fedeli musulmani. Ma questa innovazione straordinaria non va ascritta solamente a Ramon Marti ma a tutta l'équipe domenicana dei secoli XIII-XIV, interprete e testimone di una porzione di Chiesa carismaticamente illuminata verso la questione islamica.

IV. *Lettura missionaria*

Il primo orientalista domenicano che guarda all'Islam con attenzione intensamente missionaria in un secolo carico di tensione teologica e apologetica, è Guglielmo di Tripoli († 1271) (88), nel suo *Tractatus de statu Saracenorum,* unica opera di Guglielmo la cui paternità è indiscutibile (89), edita una sola volta integralmente da *H. Prutz* nel 1893. La sua concezione missionaria dell'Islam e le modalità di missionarietà convinceranno anche Ricoldo († 1306), come si è detto, che del suo maestro ebbe tanta stima da curare la trascrizione e la diffusione delle sue opere (90).

I capitoli più direttamente rivolti al problema dell'evangelizzazione dell'Islam sono quelli compresi tra il XXV e il CIII capitolo, cui noi ora diamo attenzione, accogliendo, per altri aspetti, i risultati degli studi di M. Voerzio (91).

---

(88) Scarso è l'interesse degli storici nei suoi confronti, nullo quello dei teologi. Pochi accenni si trovano in QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* Paris 1719, I, 264-5; E. BERGER, *Layettes du Trésor des Chartes,* IV, Paris 1902, 81-83, n. 4893; J. GUIRAUD, *Reg. d'Urbain* IV, n. 473-4; H. PRUTZ, *Neues Arch* 8 (1883), 111-114; B. ALTANER, *Die Dominikanermissionem des 13. Jahrhunderts,* Habelschwerdt 1924, 85-88; U. MONNERET DE VILLARD, *Il Libro delle Peregrinazione nelle parti d'Oriente di Fr. Ricoldo da Montecroce,* Roma 1948, 101-3; ID., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo,* Città del Vaticano 1944, 60, 62, 70 ss.; E. CERULLI, *Il «Libro della Scala»,* Città del Vaticano 1949, 429 ss. Lo studio più consistente e più recente è quello di M. VOERZIO, *Fra Guglielmo da Tripoli orientalista domenicano del sec. XIII,* in *Memorie domenicane* 71 (1954), 73-113, 141-170, 209-250; 72 (1955), 127-148.

(89) M. VOERZIO, *op. cit.,* 7 (1954), 105-107. GUGLIELMO DA TRIPOLI, *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide,* in H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge,* Berlin 1883, 575-598.

(90) U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam,* cit., 70-71.

(91) M. Voerzio analizza le fonti arabe cui avrebbe attinto Guglielmo, al *Corano,* alla *Sunna,* agli *Hadith* (quest'ultima ispiratrice probabilmente della leggenda dell'incontro del monaco Bahira con Maometto) e alla *Cronica orientalium.* Alcune perplessità manifestano gli studiosi a proposito della conoscenza della lingua araba, che appare incerta nella citazione della *shahada;* secondo alcuni si tratterebbe di cattiva trascrizione di codici dal momento che altre volte egli cita con correttezza il testo coranico, data la sua familiarità con l'argomento e la sua lunga permanenza tra popoli islamici.

Una prima tesi di Guglielmo sostiene che l'*Islam è evangelizzabile,* contrapponendosi alla mentalità medievale professante la inconvertibilità del popolo musulmano alla religione di Cristo. Guglielmo, al dire di H. Prutz, è « l'unico della sua epoca, forse, che vivendo in oriente fosse convinto della *possibile* conversione dei maomettani ». La tesi viene avvalorata dal resoconto della sua attività missionaria: « Hoc dixit et scripsit, qui auctore Deo plus quam mille iam baptizavit », viene giustificata dall'ammirazione dei saraceni verso la religione cristiana (« De laudibus Mariae », « De laudibus Christi ») e dalla loro attrazione « ad veram fidem », dal loro desiderio di catechesi sui principali misteri cristiani. L'ottimismo di Guglielmo è garantito dalla buona organizzazione missionaria domenicana, dalla frequentazione di ambienti culturali arabi, dalla conoscenza dei testi sacri dell'Islam grazie alla conoscenza della lingua.

A dimostrare la possibilità catechetica nei riguardi dei saraceni Guglielmo ipotizza un piano di *evangelizzazione ex Alcorano* (capp. XXVIII-XLVI), ricomponendo con il linguaggio coranico i 'trattati' della cristologia e mariologia cristiana, quasi per indurre l'Islam a scoprire il Kerigma cristiano nella sua stessa 'rivelazione'. Emerge così una seconda tesi di Guglielmo, sia pure non espressa in termini espliciti e concettuali, che il *Corano è già cristiano,* mancano solo i musulmani alla conversione.

La tesi è il frutto oltre che di un errore computativo anche di prospettiva, quando egli afferma: « Laudes Christi et Virginis Marie annunciacio et christianorum imitantium Christum multe sunt in Alcorano, in qua nulla macometi laus demonstratur ».

Non si rende conto che nella *shahada,* la professione di fede islamica, il nome e il carisma profetico di Maometto stanno al centro; ma soprattutto egli non comprende che l'Islam non è una economia *Cristocentrica* bensì *Allah-centrica* e le lodi a Cristo e a Maria astratte dal loro reale contesto 'teologico', non fanno testo.

La verifica della possibilità evangelizzatrice dell'Islam deve passare attraverso le strettoie dei misteri cristiani della Trinità e della Cristologia; Guglielmo ne è consapevole e vi si applica. Il passaggio dal monoteismo islamico al trinitario segue le vie della razionalità; il concetto di Dio *esige* la 'processione' trinitaria, per cui il monoteismo islamico non può non essere aperto al trinitario, « (...) sine cuius cognitione (divine et deifice trinitatis misterium) non habetur de Deo vero vera scientia

(...). Nam si ille, qui colitur ab omnibus, Deus non haberet verbum, intelligeretur utique, quod esset Deus mutus. Item si non haberet spiritum, nonne dici posset Deus non vivus aut mortuus, quod nefas est sentire de Deo ».

Di conseguenza i musulmani non hanno bisogno di una nuova Rivelazione perché possono giungere alla fede partendo dalla loro teologia di Dio. Il compito di supporto razionale per il passaggio dal monoteismo al trinitario è opera del missionario, il quale, secondo Guglielmo, deve fornire soprattutto ai dotti attratti dalla speculazione razionale, le ragioni della Trinità di Dio: la informazione supplisce la Rivelazione.

Per quanto riguarda la cristologia si deve ribadire che la teologia coranica di Dio non è cristologica se non nominalmente e la conclusione ottimistica cui giunge Guglielmo è solo frutto di emotività missionaria: « Demonstratis igitur predictis, quo Sarraceni corde credunt, esse vera et profitentur ore utpote Dei verba scripta in eorum Alcorano de laudibus et preconiis Jesu Christi, de doctrina eius et suo sancto evangelio, de beata virgine Maria matre eius et eius imitatoribus, qui credunt in eum, licet multis sint involuta mendaciis et decorata figmentis, tamen iam satis manifeste apparet, *quod ipsi sint vicini fidei chistianae et ad viam salutis propinqui* ».

Anche la Mariologia ricostruita antologicamente con testi coranici, sullo sfondo dei vangeli apocrifi, rivela la stessa ambiguità della Cristologia.

Le componenti dell'Islam sospette per il cristiano, dice Guglielmo, sono tali anche per i musulmani riferendosi ai problemi dell'origine trascendente del Corano e della vacuità religiosa-morale dell'Islam; anche questo è un modo per astenersi dal giudicare e per salvare il buon nome dei musulmani.

Il Corano « celitus (...) iste liber, in quo gloriantur », al dire dei saggi saraceni (« narrant Sarracenorum magistri ») è una composizione letteraria che « postea auditores sui compilaverunt ». Dunque i loro dotti dissacrano l'origine celeste di quella 'rivelazione' « Gabriele archangelo nunciante ei voluntatem divinam », ammettendo una evoluzione storica del libro sacro « ut narrant catholici christiani ». Ma siccome mani inesperte misero mano a quel lavoro (« ignorantes artem dictatorie facultatis ») ne risultò un libro inqualificato « qui *nec mores nec fidem docet nec scientiam nec ystoriam nec doctrinam* ». Dirà più avanti: « Item attrahit eos contemplatio sive speculatio rationis qua cernunt prophetam eorum Macometum *nullam docuisse fidem,*

qua Deus in via cernitur *nullam viam morum seu disciplinam*, qua ad Deum pervenitur, neque bene fidei aut bonorum operum mercedem nisi profanam ». Negare la origine trascendente del Corano e per di più il valore di legge divina alle norme religiose e morali ivi contenute, significa minare il cuore stesso della fede islamica. Tutto questo, secondo Guglielmo, è da mettere sul conto dei dotti islamici; ciò che aggiunge di suo è contenuto nell'immagine della cornacchia, con la quale addebita all'Islam di gloriarsi rivestendosi della identità religiosa e morale di altri.

Infine c'è da risolvere l'inquietante questione dell'originalità dell'economia islamica; essa si propone come terza, dopo quella giudaica e quella evangelica, sorta per decreto divino, « ex consistorio divine iusticie et fonte nunc exiit decretum », voluta riservatamente per gli arabi, « ut mitteretur ad illos de lingua et gente memorata », in seguito al fatto che « Judeos violasse legem et Christianos violasse evangelium », riproposta integrale della Rivelazione, « se suum in sua virtute et integritate servasse divinum librum Alcoranum ». Questa ipotesi che scatena solitamente la reazione dei controversisti non scompone la sensibilità religiosa di Guglielmo, egli preferisce compiacersi dell'esperienza cristiana di Maometto bambino. L'ottica pastorale prevarica sull'obiettiva osservazione della dottrina coranica, eludendo le realistiche possibilità di dialogo teologico. Questa intransigente volontà di evangelizzazione condizionerà Ricoldo di Montecroce al punto che egli rinuncerà, pur essendone in grado, alla via teologica per seguire la « via brevis » del dissolvimento interno della legge coranica.

Discepolo fedele di Guglielmo, come si è già detto, è *Ricoldo Pennini* (92), che oltre a ritenere i principî missionari

(92) Si sono interessati a questo personaggio sotto vari aspetti: « SOP I, 504-6; II, 819; MOPH XX, 39, 77 s., 88, 198, 200; P. MANDONNET, *Revue Biblique* 2 (1893), 44-61, 182-202, 584-607; R. LOENERTZ, *La Société des Frères Pérégrinants (Dissert. Hist.* 7), Rome 1937, 208; U. MONNERET DE VILLARD, *La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce O.P.*, in *Orientalia Christ. Period.* 10 (1944), 227-274; ID., *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate R. da Montecroce (Dissert. Hist.* 13), Roma 1948; E. CERULLI, *Il « Libro della Scala »* (Studi e Testi 150), Vaticano 1949, 340-357; *Nuove ricerche sul « Libro della Scala »* (Studi e Testi 271), Vaticano 1972, 316; S. ORLANDI, *Necrologio di S. Maria Novella*, I, Firenze 1955, 37 s., 256, 308-319, 322; II, 603; A. DONDAINE, *Ricoldiana*, AFP 37 (1967), 119-179; H. C. PUCOH, *Le plus ancien témoignage sur les Mandéens dans la littérature occidentale*, in *Revue de l'hist. des Religions* 135 (1949) 250-4 ». L'inventario dei manoscritti di Ricoldo è curato da A. DONDAINE, *Ricoldiana*, *AFP* 37 (1967), 119-179, che raccoglie l'ere-

del suo maestro, in una delle sue opere esprime un giudizio molto positivo dell'Islam (93) e in un'altra compone un manuale per i missionari partenti (94). Chi legge la sua 'Confutatio Alcorani', resta stupito nel trovarsi di fronte a una nuova anima di Ricoldo, espressa nelle sue opere missionarie.

---

dità di R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palestinae,* Berlin 1890, lasciata in stato molto imperfetto. A noi interessano soprattutto: *Itinerarium,* in J.C.M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor...,* Lipsiae 1873, 104-141; DONDAINE, *Ricoldiana 161* (cap. aggiunto); *Libellus contra legem Saracenorum (Improbatio Alcorani),* in TH. BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina...,* Bâle 1543, II, 84-165; in traduzione greca, DEMETRIUS CYDONES, Migne, PG. 154, 1035-1152; in traduzione latina dal greco, B. PICERNUS DE MONTEARDUO, Roma 1506; *Libellus ad nationes orientales,* in A. DONDAINE, *Ricoldiana,* 162-170.

(93) Cfr. *Itinerarium,* cit., si tratta del racconto abbastanza particolareggiato del suo viaggio in Terra Santa, in Siria, a Bagdad, con informazioni, nella seconda parte, sui caratteri delle popolazioni e sulle loro credenze religiose. L'*Itinerarium* ci è giunto in una redazione latina, in una traduzione italiana coeva e in una francese. A noi interessano i capitoli della seconda parte perché dedicati allo studio della religione musulmana, anticipando quelle idee che più largamente egli svilupperà nella sua *Improbatio Alcorani.* Supponendo l'analisi dell'opera, sotto l'aspetto geografico e etnico, condotta da Monneret De Villard qui riprendiamo i temi islamici dei capp. XXI-XXXVI. Ricoldo, rinunciando ai suoi preconcetti nei confronti dell'Islam, deve ammettere « attendimus diligenter eorum legem et opera et obstupuimus quomodo in lege tante perfidie poterant opera tante perfectionis inveniri ». E così dà inizio ad un'elencazione di fatti che dimostrino « quanta est ipsis Sarracenis sollicitudo ad studium, devocio in oracione, misericordia ad pauperes, reverencia ad nomen Dei et prophete et loca sancta, gratuitas in moribus, affabilitas ad extraneos, concordia et amor ad suos ». Lo studio della religione avviene secondo due modalità, la prima in forma monastica, sicchè « venientibus providetur de communi de cella, scilicet de pane et aqua, et hiis contenti instant contemplationi et studio in maxima paupertate »: l'altra comune, « in scholis autem communibus, ibi exponitur alcoranus id est lex Machometi ». Per quanto riguarda la preghiera, Ricoldo osserva che ad essa si accede previa abluzione, « statutis horis (...) de die et de nocte, et precipue mane et sero »; ma degne di nota soprattutto sono le *esperienze mistiche* della preghiera « aliqui eorum pristinum faciei colorem subito in pallorem mutant et videntur rapi. Et aliqui eorum cadunt, et aliqui saltant et vocem variant et caput emittunt, ita quod aliqui eorum videntur rapi et aliqui arrepticii ». L'elemosina e il servizio caritatevole verso i poveri sono tali che « Sarraceni sunt maximi elemosinarii ». Essi pagano per la redenzione degli schiavi di qualsiasi nazione e fede, destinano lasciti « pro canibus nutriendis », e « providetur eis optime in communi de cibo et servitoribus et oportuno medico ». La riverenza verso il nome di Dio, i profeti, i santi e i luoghi sacri è grandissima. Pongono il nome di Dio all'inizio di ogni discorso e di ogni azione « nichil notabile faciunt vel dicunt vel scribunt, quod non incipiunt a nomine Domini »; lo nominano spesso « cum certa laude, scilicet 'Deus laudetur ipse!' vel aliquid tale » e ritengono il bestemmiatore meritevole di morte. La compostezza nei costumi è tale « quod numquam videbis hominem sarracenum incedentem capite elevato vel sublimibus oculis vel collo erecto et pectore tenso (...) sed incessu maturo,

Per difendere la dimensione missionaria, Ricoldo, questiona sulla proibizione di tradurre il Corano, vuole salvare il principio che la salvezza (coranica) deve essere proclamata universalmente: « Dio stabilì e fece in modo, perché il mondo non morisse nell'ignoranza, che quella legge che era necessaria essa

---

sicut perfecti religiosi et graves moribus eciam pueri parvi ». Infine, Ricoldo esalta l'affabilità e l'ospitalità verso i forestieri « quod recipiebant ut angelos » e lo spirito di fraternità reciproca. Ma passando dal piano della fenomenologia religiosa e morale a quello teologico, il discorso si fa austero e rigoroso, polemico e controversistico: « Contra quam (legem Sarracenorum) sciendum est, quod lex Sarracenorum est larga, confusa, occulta, mendacissima, irracionabilis et violenta ». Sono i temi che lungamente egli riprenderà nell'*Improbatio Alcorani*, la cui origine non va attribuita tanto a Maometto ma al diavolo « magister ipsius maior credo quod fuit dyabolus ». Ciò che colpisce in questa opera è la presenza di giudizi apparentemente contraddittori, che si giustificano solo nella logica missionaria di Ricoldo, che può condannare l'errore salvando l'errante.

(94) Cfr. *Libellus Fratris Ricoldi ad nationes orientales*, cit., si tratta di un manuale per i futuri missionari d'oriente contenente le informazioni dottrinali per l'evangelizzazione e una serie di informazioni sulle varie espressioni religiose « primo de christianis, secundo de iudeis, tertio de saracenis, quarto de tartaris. Et de quolibet istorum duo principaliter et generaliter scire oportet, scilicet motivum eorum in quo errant, et qualiter facilius valent reduci ». E' la pagina più concreta e più saggia di comportamento missionario che la controversia latina ci ha lasciato, con l'indicazione di cinque regole fondamentali. « Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel *disputare cum extraneis de fide per interpretem (...), nesciunt tamen fidem et ea que sunt intima fidei exprimere per verba propria et convenientia* ». « Secunda regula est quia oportet fratres esse *doctos et copiosos in textu sacre scripture* (...), christiani orientales sciunt textum veteris testamenti et novi, et iudei sciunt legem veterem quantum ad litteram ». « Tertia regula est quia oportet scire *positiones eorum et motiva et causas diversarum sectarum*, et si errant ab essentialibus fidei vel non, ut sciatur qui sunt heretici vel non (...), oportet quod *in essentialibus conveniant* ». « Quarta regula est talis, quod in omni secta *incipiendum est disputare vel conferre cum maioribus* de secta illa; minores enim et simplices, etsi convincantur per fratres, non permanent nec perseverant sed faciliter seducuntur per suos episcopos et per alios maiores suos ». « Quinta regula est quia *non sufficit predicatori qui mittitur esse illuminatum intellectu* (...) sed summopere scire debet qualis esse debeat in affectu, scilicet quam fervidus et constans quod solo Dei amore et animarum salute moveri debeat ». Le cinque regole valgono per « omnes inhabitantes orientalem plagam », ma dal punto di vista teologico non tutti sono sullo stesso piano; dopo aver data la connotazione teologica dei cristiani e giudei, a proposito dei musulmani dice: « Magis tamen ac magis longe videntur esse saraceni qui *nec legem habent nec intellectum: legem quidem habent diabolicam et mortiferam*, licet in ea multa contineantur utilia ». Se questa è la situazione, dal punto di vista pastorale, ne consegue che « quantum ad effectum appropinquationis et reductionis sive conversionis (...), experientia teste, tartari facilius convertuntur quam saraceni, et sarraceni quam iudei et iudei quam christiani ». Nonostante la coscienza delle difficoltà, l'ottimismo pastorale non viene meno.

sola per tutti universalmente, cioè il Vangelo, non fosse in un luogo solo, ma in diverse province e fosse scritta in una sola lingua, ma in ebraico, greco e latino e da queste fedelmente tradotta in tutte le altre lingue (...). Maometto invece dice che il Corano in lingua araba è stato consegnato a lui soltanto e i saraceni credono fermamente che chi non conosca la lingua araba non possa conoscere il Corano ». Per troppa ansia missionaria Ricoldo commette errori di interpretazione o cede a ipotesi fantastiche; per avvicinare i saraceni al mistero trinitario, ad esempio specula sul fatto che il Corano fa parlare Dio al plurale: « Che cosa vuol dire il Corano quando fa parlare Dio al plurale? Dice infatti nella sura 'Elimpaceram' facendo parlare Dio: "Abbiamo detto agli angeli di adorare Adamo" e il resto (...). Questa è dunque la parola del Padre al Figlio o di tutta la Trinità a Se stessa. Dio infatti è uno e semplice nella Sua essenza, trino nelle persone. Questo dovrebbe dire semplicemente il Corano se non temesse di ammettere una divisione di persone e non una divisione a livello di essenza (...). *Ecco di quanto si è avvicinato a ciò che rappresenta il punto più arduo della fede,* secondo il modo di esprimersi di Giovanni, il Padre, il Verbo e lo Spirito, questi tre sono unità. *Dunque Maometto nel suo Corano fa parlare Dio al plurale senza saperne il motivo* ». Allo stesso modo riferendosi al termine 'spirito' Ricoldo vuol condurre il musulmano alla fede nello Spirito santo e al termine 'verbo' alla fede nel Cristo Verbo di Dio. Siamo di fronte, come nel caso di Guglielmo di Tripoli, al sacrificio dei termini essenziali della fede islamica, religione essenzialmente monoteista e assolutamente avulsa dal soprannaturale.

La presenza di Guglielmo nella controversia di Ricoldo si nota anche nei capitoli 'de laudibus Christi et Mariae': « Il Corano mentre dice molte e magnifiche cose in merito a Cristo, al contrario dice poche cose di Maometto e per di più di poco conto (...) e dice che nel Vangelo c'è la salvezza e la guida morale (...), loda la legge di Mosè, Giobbe, Davide e dice che il Salterio è un libro mirabile. Sopra tutti gli altri libri raccomanda il Vangelo, nel quale ripone la salvezza e la guida morale ». Non è questa la tesi di Guglielmo del Corano libro cristiano? Gli intellettuali, come in Guglielmo, sono i più disponibili alla conversione perché meglio degli altri colgono la falsità del Corano; essi ritengono che « il primo autore del Corano non sia stato un uomo ma il diavolo », « non credono che la loro legge sia vera o semplicemente buona, ma come dice il saggio, il desiderio del piacere smorza il giudizio della ragio-

ne », « non hanno alcuna fede nelle parole del Corano e sono consapevoli di quanto sia immaginosa la sua dottrina ».

Da ultimo evidenziamo che anche la confutazione *per ipsum Alcoranum* è in comune ai due controversisti: « Mostrerò come ciò sia uno sproposito a *partire dal Corano stesso* (...) »; « (...) dunque *per la sua stessa testimonianza* si dimostra che non ha operato alcun miracolo »; « (...) che vuol dire *il Corano* quando afferma (...) ». Queste e simili locuzioni contraddistinguono il discorrere di Ricoldo a sostegno della sua confutazione.

GIUSEPPE RIZZARDI

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;
La società ...;
La famiglia ...;
Il lavoro ...;
Il lavoro nel piano divino ...;
La evoluzione del lavoro ...;
L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

RISPETTARE LO SPIRITO SANTO

Mons. Landucci fu essenzialmente un contemplativo. Le ore di preghiera, la intimità eucaristica, le celebrazioni della Messa e la liturgia delle Ore erano per lui la struttura portante della spiritualità.

L'attività intellettuale, sempre e solo con finalità teologiche (dogma ed ascesi), lo teneva avvinto al suo tavolo di studio in mezzo a libri, riviste, giornali. Aveva una mente agile, assimilatrice, logica, unita a capacità analitica notevole, dalla quale però assurgeva a sintesi geniali, che metteva a disposizione degli altri. Anche lo stile era elegante, rispettoso della lingua, preciso. Era uno scrittore ideale e fecondo.

Circa un mese prima della morte (28 maggio 1986), ebbe l'ispirazione di stendere un articolo sullo Spirito Santo: lo sentiva necessario per puntualizzare l'essenza e le funzioni della terza divina Persona e per rettificare alcune affermazioni in voga.

La sua caratteristica contemplativa ed il suo laborioso acume lo rendevano particolarmente adatto a parlare ed insegnare sullo Spirito Santo.

L'articolo si stende per 11 cartelle dattiloscritte e poi si arresta. Non fu la morte ad arrestarlo, ma la venerazione e l'amore per la Chiesa. Infatti, parlando una sera con il dott. A. Paglialunga di questo articolo, si sentì rispondere che il S. Padre stava preparando (anzi era ormai compiuta) una Enciclica su « Lo Spirito Santo ». Monsignore decise allora di fermarsi e di attendere la pubblicazione della Enciclica. Si tenne in speranza, ed in preghiera. Diceva: « finora abbiamo una sola Enciclica sullo Spirito Santo, quella di Leone XIII "Divinum illud munus"; ora ne avremo un'altra ». *Ed era raggiante di gioia.*

Non la vide su questa terra.

Il giorno di Pentecoste (18 maggio) ricevette l'Olio degli infermi. Possiamo immaginare quale pienezza di doni sia scesa in quell'anima docile ed accogliente! Penso sia stato il tocco finale di Dio.

Morì il 28 maggio. L'Enciclica venne annunziata alla Sala Stampa del Vaticano e poi pubblicata il 30 maggio.

Non si è voluto far perdere questo ultimo contributo del Landucci alla teologia trinitaria. Va ricordato che l'articolo non è né completo, né rifinito.

È piuttosto una traccia. Tuttavia vale la pena di leggerlo e di meditarlo.

Ringraziamo vivamente don G. B. Proja che ci permette di riprendere l'articolo di mons. P. C. Landucci dal suo In memoriam *QUI CREDIT IN ME...*

Fino a un tempo non molto lontano studiosi anche di valore chiamavano lo Spirito Santo « il grande dimenticato ». Il che francamente non mi ha mai convinto. Mi sembrava smentirlo anche il solo fatto che la terza divina persona era sempre ricordata con le altre in ogni segno di croce. Ma comunque sta il fatto che oggi invece se ne parla moltissimo. Ma sorge ora un altro problema. Come se ne parla? Con molta sicurezza che sembra supporre ovvia conoscenza, mentre nasconde in realtà notevole oscurità e confusione. Mentre si vuole onorarlo ne risulta offesa la vera adorazione, il rispetto, l'amore a lui dovuto. Indubbiamente, rientrando lo S.S. nella suprema trascendenza del mistero della Trinità, le difficoltà intrinseche circa la sua natura e la sua azione non possono essere tutte eliminate e talune analisi teologiche non possono non restare nel piano solo opinabile. Molte fondamentali nozioni però sono sicure e per le altre il rispetto allo S.S. e alla Rivelazione impone di preferire affermazioni ben fondate, anche se solo opinabili, piuttosto che concezioni arbitrariamente riduttive e certamente errate. I chiarimenti principali riguardano: primo, le relazioni tra lo *Spirito Santo* e la *Grazia*; secondo, la fonte *trinitaria* della azione dello *Spirito Santo*; terzo — praticamente il più importante, a cui mirano soprattutto queste riflessioni — l'*ipotecarne* illusoriamente e presuntuosamente l'azione.

Spirito Santo e Grazia

Una delle confusioni più comuni è di confondere lo S.S. con la Grazia da esso prodotta stabilmente nell'anima. È la causa confusa con l'effetto. L'« ex opere operato » dei sacramenti viene visto giustamente come effusione e arricchimento di S.S., ma con tendenza a dimenticare l'effetto stabile nell'anima di tale effusione, effetto prodotto, ma non costituito dallo S.S., l'effetto cioè della produzione o accrescimento della entità soprannaturale, inerente all'anima, detta « Grazia ». (Sull'inabitazione dello S.S. vedi in seguito). Risulta così, da un lato offuscata la potenza « creativa » dello S.S. e dall'altro menomata

l'ontologica consistenza della propria elevazione soprannaturale e delle corrispondenti responsabilità personali.

Tale organismo soprannaturale, prodotto dallo S.S., è fondamentalmente costituito dalla « *grazia santificante* »: qualità entitativa permanente (finché non venga distrutta dal peccato mortale (Tridentino, DS 1544) che eleva l'anima al livello soprannaturale, alla vita deiforme, cioè alla « partecipazione della natura divina » (2 Pt 1, 4). Essa determina quel « nascere di nuovo », necessario per « vedere il regno di Dio », rivelato da Gesù a Nicodemo (Gv 3, 3. 7), « rigenerazione e rinnovazione, operata dallo Spirito Santo » (Tt 3, 5), permanente « sigillo dello Spirito Santo » (Ef 1, 13), « seme di Dio... che resta nel generato da Lui » (1 Gv 3, 9), cosicché « se da Lui generati... siamo realmente figli di Dio » (1 Gv 2, 29-3, 1). D'altra parte che si tratti veramente di elevazione della natura dell'anima non in senso metaforico, ma reale, ontologico, è confermato dal fatto che, pur essendo Dio infinitamente trascendente e non attingibile, direttamente e intrinsecamente, da qualsiasi intelletto naturale, nella vita eterna l'anima soprannaturalizzata godrà della intrinseca « visione beatifica », possibile solo per una adeguata partecipazione di natura e intelligenza divina: « Lo vedremo così come è » (1 Gv 3, 2), « faccia a faccia » (1 Cr 13, 12).

Ma l'organismo soprannaturale prodotto nell'anima dallo S.S., oltre la deiforme elevazione della « natura » dell'anima. mediante la « grazia santificante », implica anche, in coerente analogia con l'organismo naturale (nel quale alla « natura » si ricollegano le « potenze » operanti, intelletto e volontà), la adeguata elevazione delle « potenze » operative dell'anima, mediante le « *virtù infuse* »: quelle « teologali » (relative a Dio), Fede, Speranza e Carità e presumibilmente anche quelle « morali » (riducibili alle quattro « cardinali », relative alle creature, quali mediatrici della relazione a Dio). (Così S. Tommaso: cfr. S.T.H., 1. 2, 63, 3). Quanto all'analogia con l'organismo naturale, va però precisato che le virtù « infuse » sono al di sopra della pura « facilitazione » delle corrispondenti attività, perché danno radicalmente il « poter » fare quegli atti (come è evidente per le virtù « teologali ») nel superiore piano soprannaturale. Mentre le virtù « naturali » (virtù « acquisite »), che risultano dalla ripetizione degli atti virtuosi, rendono solo più « facili » quegli atti che le facoltà operative dell'anima, intelligenza e volontà, hanno già il potere di produrre, sul piano naturale. Circa l'inesione come « abito », nell'anima soprannaturalizzata, di queste infuse, ecco, quanto alle « teologali », S. Paolo: « Al presente

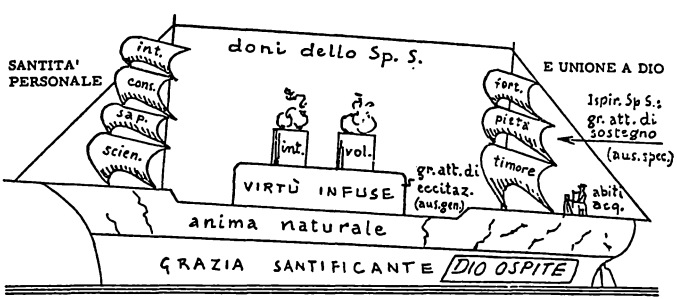
(di contro al « faccia a faccia » beatifico) rimangono queste tre cose: la fede, la speranza, la carità: ma la più grande di esse è la carità » (1 Cr 13,13). Secondo il Tridentino, « per Spiritum Sanctum caritas Dei *diffunditur* in cordibus (cfr. Rm 5,5) eorum qui iustificantur, atque ipsis *inhaeret* (can. 11) » (DS 1530) E il Vaticano II, quanto alle virtù « teologali », ribadisce che « lo Spirito Santo (le) *diffonde* nel cuore di tutti i membri della Chiesa » (Ap. Act. 3,919).

Tuttavia l'organismo soprannaturale essenziale (« grazia santificante ») e operativo (« virtù infuse ») ha bisogno ed è di fatto arricchito di una terza soprannaturale effusione: i sette *doni* dello Spirito Santo. E con essi si apre il grande capitolo degli impulsi diretti dello S.S., cioè delle *grazie attuali.* Le « virtù infuse », radicate nell'anima soprannaturalizzata dalla « grazia santificante », danno bensì il potere operativo soprannaturale.

Ma il soggetto di questa elevazione soprannaturale è l'anima dell'uomo che nella situazione terrena (a differenza del « faccia a faccia » beatifico), tanto più per la ferita del peccato originale, che ha fatto perdere all'uomo (anche dopo la riconciliazione con Dio) l'integrità operativa e psicologica antecedente alla caduta, l'uomo — dicevo — nella situazione terrena, trova difficoltà, specialmente nei casi ardui, ad esercitare le « virtù infuse ». Ecco allora l'amoroso intervento e impulso diretto dello S.S., attraverso i suoi *doni.* Ho detto: « attraverso i doni », perché essi, secondo una classica interpretazione teologica, non vanno identificati con gli impulsi stessi dello S.S., bensì rientrano nell'organismo abituale dell'anima in grazia, come apposite qualità stabilmente infuse nell'anima stessa per renderla adeguata a ricevere questi superiori interventi divini. In tal senso è fondamentale il riferimento a Is 11, 2 (e cfr. 1 Cr 12,11). I « doni » completano quindi l'organismo stabile (« grazia santificante », quale fondamento, « virtù infuse » e « doni ») dell'anima soprannaturalizzata, globalmente infuso dallo S.S. Così l'Angelico: « Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene *sequatur* instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctum rationis — secundum quod ratio est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas — est necessarium donum » (S. Th. 1. 2, 68, 3). Leone XIII, nell'unica grande enciclica esistente sullo S.S.: « Il giusto che vive già nella vita della grazia, e nel quale le *virtù* agiscono come facoltà (operative) dell'anima, ha assolutamente bisogno dei sette doni che si chiamano più particolarmente *doni dello Spirito Santo.* Mediante questi doni, lo spirito si fortifica e diviene capace di *obbedire più facilmente*

e più profondamente alle parole e agli impulsi dello Spirito Santo ». L'enciclica insiste su questa funzione dei « doni », per il « più facile e pronto acconsentimento » agli interiori « impulsi dello S.S. »: impulsi « senza i quali non si può né impegnarsi nella via della virtù, né progredire, né giungere infine alla salute eterna « mentre », d'altra parte, sono di una tale « efficacia da condurre l'uomo al più alto grado della santità ». È dunque attraverso questi « doni » infusi e radicati insieme alle « virtù » soprannaturali nella « grazia santificante » — e accrescibili con tutto l'organismo soprannaturale — che si determina lo scambio attivo dell'anima con lo S.S.

L'attività soprannaturale dell'anima, collegata all'azione dello S.S., può essere, a questo punto (prima di evidenziarne, ulteriormente, un altro elemento fondamentale) sintetizzata con questa immagine. L'anima, ferita dal peccato originale è come un vascello a remi, di fragile struttura, incapace di affrontare l'oceano e raggiungere l'isola della salvezza. La « grazia santificante » ne trasforma e consolida lo scafo, rendendolo oceanico. Le « virtù » infuse ne costituiscono, al posto dei remi, il motore oceanico. I « doni » sono come un complesso di sette vele che raccolgono gli ulteriori impulsi del vento, necessari per una felice navigazione. Lo S.S. costituisce tale vento.



Tuttavia questo organismo soprannaturale, in sé e nelle suddette relazioni con lo S.S., non esaurisce l'opera dello S.S. stesso. Va aggiunto l'effetto soprannaturalmente più impegnativo ed emozionante: l'*inabitazione* dello S.S. nell'anima così soprannaturalizzata: « Lo Spirito di verità rimane con voi e sarà in voi » (Gv 14, 17); « lo Spirito di Colui che risuscitò, abita in voi » (Rm 8, 11); « non sapete che voi siete tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio dimora in voi? » (1 Cr 3, 16; cfr.

6, 19); similmente, per tutta la Trinità (v. in seguito), « verremo a lui e in lui faremo dimora » (Gv. 14, 23). Lo afferma la succitata enciclica di Leone XIII, che assimila addirittura tale presenza a quella della visione beatifica, salva la « diversa condizione », mancando qui il « faccia a faccia »: pensiero ripreso nella « Mystici Corporis » di Pio XII. L'obiettiva effusione nell'anima dell'organismo soprannaturale e « Questa inabitazione si differenzia da quella con cui Dio abbraccia e fa beati i celesti, soltanto per il nostro atto (di viatori sulla terra) ». L'infusione nell'anima dell'organismo soprannaturale e l'inabitazione dello S.S. (sia come atto iniziale, sia come crescita progressiva, mediante gli adeguati atti interiori e i ripetuti sacramenti) avvengono insieme. Logicamente però l'effusione nell'anima di tutto l'organismo soprannaturale, compiuta dallo S.S. precede l'ingresso del divino Artefice nel tempio soprannaturalizzato dell'anima. Prima è creato il degno tempio e poi avviene l'inabitazione in esso. Così S. Tommaso: « Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam » (1, 43, 3 ad 2). Con ciò si evidenzia l'importanza decisiva dell'organismo soprannaturale, non solo perché la sua esistenza, in punto di morte (morire in « grazia »), condiziona la salvezza eterna, ma anche in quanto esso condiziona i superiori interventi dello S. S. (nel superiore piano della divina, soprannaturale amicizia) che si compiono, traverso i « doni », dallo S.S. ospite dell'anima. Sono impulsi di livello specificamente diverso e superiore, rispetto a quelli, ancora dello S.S., nell'anima non ancora in grazia, per condurla in grazia, che avvengono, relativamente parlando, dal « di fuori » di essa, non quindi traverso i « doni ».

Bisogna tuttavia tener presente che Dio, come puro Spirito, Creatore, è « per essenza », e al di là di ogni intuizione imaginica, in cielo, in terra e in ogni luogo, operando ovunque (metafisicamente) per conservare l'« essere » di ogni creatura, in quanto « contingente », giacché l'operazione in Dio si identifica con la sua essenza. In questo senso, « abita » ovunque. E, sul piano naturale, ogni intelligenza può, in qualche modo, incontrarlo come artefice del mondo. In cosa si distingue allora questa universale « presenza » dalla suddetta « inabitazione »? Come dice nella M.C. Pio XII, indubbiamente, « si tratta di un mistero occulto, il quale, in questo terreno esilio, non può mai essere intravisto libero da ogni velame ». È chiaro tuttavia che si tratta di una *intima* presenza che trascende nettamente quella naturale « in ogni natura creata » (ivi). E, come nella « naturale » presenza, essa deriva dalla relazione attiva (creatura-Creatore), così nella « soprannaturale » presenza si ha lo

scambio attivo di intima amicizia: anima-Spirito Santo. Con le « virtù infuse » e mediante i « doni », l'anima attinge per soprannaturale atto di fede e di amore lo S.S. (tutta la Trinità: v. in seguito), a ciò sospinta dagli impulsi dello S.S. stesso. Così, nella M.C., Pio XII (che si appella a S. Tommaso: 1, 43, 3 c.): « Le persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati d'intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore, in un modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata ». Il mistero della *inabitazione* è quindi essenzialmente correlato e praticamente e in definitiva risolto, sul piano operativo, come scambio attivo: anima-Spirito Santo, in un piano trascendente, di *intimità* divina. Una luce, in proposito, la può dare una analogia con la Comunione eucaristica. Dopo la Comunione, Gesù, con la sua fisica realtà, è presente nel corpo di chi si è comunicato, fino alla dissoluzione delle sacre Specie, come cioè in un ciborio vivente. Ma non *inhabitat* nel corpo, bensì nell'anima, dove effonde le sue grazie ed avviene l'attivo colloquio dell'anima con Lui.

Spirito Santo e Trinità

L'eliminazione della ingenua identificazione dello Spirito Santo con la grazia (abituale e attuale) e tutte le linee di precisazione ora esposte confluiscono in una visione più obiettiva, rispettosa e adorante della sua divina grandezza e azione. Ma possono indurre anche a impoverirne e deformarne la concezione, separandolo dalla Trinità e infirmando la suprema verità della unicità essenziale di Dio.

Tre sono gli aspetti che possono deformare e impoverire essenzialmente la concezione dello S.S., pur giustamente distinto dalla « grazia ». Il fatto che esso è *inviato*; che sia *dono*; che, per l'inabitazione, sia *ospite* dell'anima in grazia.

Nessun dubbio che lo S.S. sia *inviato*. Gesù parla esplicitamente dello S.S. « che il Padre *manderà* in nome mio » (Gv 14, 26; cfr. 16, 7; 16, 13), « che io dal Padre mio vi *manderò* » (15, 26); e S. Paolo precisa che « Dio ha *mandato* lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori » (Gl 4, 6). La discesa dello « Spirito di Dio in forma di colomba » su Gesù, risalito dall'acqua del battesimo (Mt 3, 16), è una manifestazione plastica di *invio*. Ma, in linea ordinaria l'« inviato » è subordinato e inferiore all'« inviante ». Da qui la suggestione di pensare a uno S.S. non

divino, non Dio. Va invece tenuto ben presente che una reale subordinazione all'« inviante », Padre e Figlio, c'è ma solo nel piano delle contrapposte e sussistenti « Relazioni », che costituiscono le Persone divine, in quanto lo Spirito Santo « procede dal Padre e dal Figlio »; mentre la « Natura » di esso è quella identica, unitaria e divina del Padre e del Figlio. Ma è proprio questa identità di « natura », insieme distinzione e dipendenza come « persona » che « procede » dal Padre e dal Figlio, che svela la divina portata di questo « invio »: è « invio » di Dio, da Dio. Ed è da attendersi una *finalità* adeguatamente divina, quale è appunto l'elevazione soprannaturale dell'anima e la divina « inabitazione » in essa.

Nell'organismo soprannaturale dell'anima, già considerammo i « doni dello S.S. ». Ma esso stesso viene giustamente chiamato: *dono* (« donum Dei altissimi »: vespri Pentec.). Così S. Tommaso (1, 38, 2), che si appella anche a S. Agostino (Trin, 15, 24). Qui nuovamente si delinea il pericolo, per analogia con il concetto generico di « dono », di staccare questo « dono » dal divino Donatore, svuotandone la essenziale divinità. In realtà questo distacco che giustamente caratterizza ogni dono, riguarda qui soltanto lo Spirito Santo come « persona », originata dal Padre e dal Figlio, sicché, quanto alla « natura » è Dio che dona se stesso. Ciò rende la qualifica di « dono » ancor più giustificata ed emergente. Il vero dono infatti, come osserva S. Tommaso (l.c.), non attende il ricambio, non è uno scambio, come si ha massimamente in questo caso, non potendo niente ricambiare adeguatamente un dono che è Dio stesso. Ma allora, perché non attribuire questa qualifica piuttosto al divino Figlio, avendo infatti « Dio tanto amato il mondo da dare suo Figlio, l'unigenito » (Gv 3, 16)? La ragione di questa attribuzione specifica allo S.S., secondo ancora S. Tommaso (ivi), è che esso procede per « *amore* » (l'amore sussistente del Padre e del Figlio), che è la caratteristica della donazione. (E qui si apre la sottile problematica delle « appropriazioni », nella qualifica delle singole persone della Trinità, che delineerò nel seguente capoverso).

E, in quanto « inviato » e come « dono », lo S.S. è adorato, invocato e riconosciuto come amabile *ospite* dell'anima in grazia, da lui cioè « inabitata »: « dulcis *hospes* animae, dulce refrigerium » (Sequenza Pentec.). Ma Gesù ha anche parlato del Padre e di se stesso, come Verbo, *ospiti* dell'anima in grazia: « Il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui e in lui faremo *dimora* » (Gv 14, 23). Dunque non dimora solo dello S.S., ma di tutta la Trinità. Così deve essere, in base al fondamentale prin-

cipio che, mentre nella operazione trinitaria « ad intra » si determina la *molteplicità* delle « Persone », con le rispettive attività, nelle operazioni divine « ad extra » è la divina « Natura » *unitaria* che agisce. Pur con l'oscurità inevitabile nella comprensione di un così infinito mistero (tanto che S. Tommaso ammonisce: « Quando si parla della Trinità, occorre cautela e moderazione, perché non vi è soggetto in cui l'errore sia più dannoso »: (S. Th. 1, 31, 2 c.), emerge, quanto alla Trinità, il principio che niente vi è diviso all'infuori delle opposte « relazioni », la cui sussistenza costituisce le Persone. Nelle operazioni « ad extra » pertanto, essendo l'effetto fuori della Trinità, le azioni stesse sono fuori delle intime contrapposizioni « relative », costitutive vitalità personali. Devono quindi dipendere dalla unica Natura divina. Così può intendersi S. Paolo: « Vi è varietà di operazioni, ma è lo stesso Dio che opera tutto in tutti » (1 Cr 12, 6); così il Conc. Lat. IV: « Pater... Filius... Spiritus Sanctus... unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium » (DS 800); così Leone XIII (rifacendosi a S. Agostino): « Le opere esteriori... sono indivisa opera della Trinità, come indivisa è l'essenza di essa » (Enc. « Divinum illud munus »); e Pio XII nella « Mystici Corporis »: « Tutto quanto riguarda Dio quale suprema causa efficiente... tutto è comune alla Santissima Trinità ». Questo principio dell'attribuzione a tutta la unitaria « Natura » di tutte le operazioni « ad extra » è veramente fondamentale per non far cadere la nozione essenziale della assoluta unicità della « Natura » di Dio. Perfino nella liturgia che inquadra sempre le relazioni tra Dio e l'uomo, per evitar l'equivoco di assolutizzare le singole « Persone », mentre vi è la festa della Trinità, non vi sono feste esclusive del Padre, del Verbo, dello Spirito Santo (la Pentecoste inquadra tutto quell'avvenimento ecclesiale e non solo lo S.S.). Rientra appunto, come dicevo, in questo principio fondamentale che se lo S. Santo è « ospite » dell'anima in grazia, lo è con tutta la Trinità. Ciò precisamente perché tale « inabitazione » è un fatto « ad extra » per la Trinità e deve quindi riferirsi alla sua unitaria « Natura ». Il che purtroppo nel pensiero comune è quasi sempre ignorato.

Però questa facile dimenticanza della obiettiva estensione alla unitaria « Natura » trinitaria delle attività e qualifiche attribuite alle singole « Persone » ha una giustificazione e, sotto certi aspetti, la utilità, di sottolineare le caratteristiche delle tre « Persone », nelle loro mutue contrapposizioni « relative ». Le attribuzioni singole si fanno infatti per rassomiglianza con il vitale dinamismo interno delle « Persone », come attribuendo la potenza creatrice al Padre, la sapienza al Figlio, l'amore allo

Spirito Santo. È una attribuzione alle singole « Persone », che la teologia chiama « per appropriazione ». Così S. Tommaso in S. Th. 1, 39, 7. Ed ecco Leone XIII: dopo aver precisato che come è « indivisa l'essenza della Trinità », così è « indivisa la sua opera », aggiunge che « per un certo confronto e, per così dire, una affinità che intercede tra le opere stesse e le proprietà delle Persone, tali opere si attribuiscono o, come si dice, si *appropriano* piuttosto all'una che all'altra Persona ». Ma non si pensi a un semplice modo di dire. Certo l'azione esterna non viene dalle singole « Persone », ma dalla « Natura ». Le divine « Persone » però sussistono nell'unica divina « Natura » che quindi caratterizzano, riflettendovi le loro qualità e attribuzioni. Dio si effonde con infinita bontà perché, come « Natura », si identifica con l'infinito Amore trinitario (unitivo del Padre e del Verbo) che è lo Spirito Santo.

Spirito Santo e risposta umana

I paragrafi precedenti hanno mirato ad alcune precisazioni essenziali, circa l'organismo soprannaturale e lo Spirito Santo. Si dovrà sempre tener presente, in particolare, che l'azione dello S.S. implica l'unitario intervento della « Natura » divina, sottolineandone l'amore.

Passiamo ora agli aspetti pratici, a cui mira questo modesto saggio. Ma essi richiedono ancora una generale premessa teorica, che riflette la vera comprensione di tutta la realtà soprannaturale. Essa non può essere oggetto di diretta esperienza e conseguente diretta o deduttiva certezza (cfr. S. Th. 1.2, 92, 5). Ciò appunto perché la vera realtà soprannaturale trascende il piano naturale della esperienza e conoscenza (con differenza essenziale di ciò che avverrà nella visione beatifica). Nessuno può avere diretta certezza di essere in grazia o di ricevere, in atto, un impulso dello S.S. Si può essere certi di avere la fede, poiché aderiamo al Credo, non di avere la grazia (che si può perdere col peccato, pur mantenendo la fede). Umilmente anche S. Paolo poteva dire: « Anche se non mi sento colpevole di nulla, non per questo sono giustificato. Chi mi giudica è solo il Signore » (1 Cr 4, 4). Il che non toglie che, a conforto, si possa aggiungere subito che, soprattutto dell'essere in stato di grazia, si può avere la prudenziale certezza quando si fugge il peccato, si attinge ai sacramenti e la vita è sinceramente orientata verso Dio. Non è, in fondo, che un aspetto della soprannaturale spe-

ranza, praticamente aperta alla certezza. (A parte naturalmente, a riguardo di tutto ciò, il caso privilegiato degli stati mistici).

Il fatto pratico fondamentale circa gli interventi dello S.S. è la distinzione tra interventi ordinari o (dando un significato estensivo all'espressione) miracolosi. Questi ultimi, a loro volta, possono riguardare situazioni diversissime. Rientrano in esse gli stati mistici. Si ricordi S. Paolo, sia alla conversione (Atti 9, 3 ss.), sia dopo (2 Cr 12, 4). Nei più disparati casi si tratta sempre di anime privilegiate che Dio eleva a un contatto privilegiato con Lui, superiore cioè a quello della ordinaria vita soprannaturale. E non mi fermo al riguardo. Si tratta comunque sempre di casi eccezionali.

Riguardano invece situazioni permanenti e di fondamentale importanza questi interventi, per così dire, miracolosi, nella Chiesa in quanto tale. Conformemente al principio sopra accennato della non sperimentabilità diretta e sicura della realtà soprannaturale, la certezza di questi vittoriosi interventi dello S.S. si ha dalla rivelazione. E vi sono distinzioni interessantissime da fare, correggendo il comune uso di parlare indiscriminatamente e semplicemente di « assistenza e ispirazione dello S.S. ». Il confronto tra « *ispirazione biblica* » e « *indefettibilità della Chiesa* » è particolarmente significativo. Il domma cattolico della « ispirazione biblica » (autenticamente inteso, al di fuori degli stiracchiamenti modernistici) proclama l'azione *principale, diretta* e *positiva* dello S.S., così che veramente la S. Scrittura ha « Dio come autore » (Vat. I: DS 3006; Vat. II: D. V., 11), nel senso quindi che gli Agiografi sono stati « mossi » e « assistiti » dallo S.S. a scrivere « ciò e ciò solo che esso ha voluto... (non come sotto dettatura, ma conservando le modalità personali quali strumenti, ma)... rettamente concepito, fedelmente scritto ed espresso con idonea infallibile verità » (Leone XIII, « Prov. D. »: DS 3293). Si tratta di una divina azione quindi creatrice dell'oggetto, che in questo caso è la Scrittura. L'azione invece dello S.S. nella Chiesa, quale depositaria della Rivelazione, fedelmente trasmessa nella Tradizione, è creativa soltanto nell'iniziale momento costitutivo della Rivelazione stessa e poi è solo conservativa (pur nell'esplicitazione e approfondimento dei dati rivelati), così da richiedere, per questa, in senso assoluto, con miracolosa, infallibile efficacia, soltanto un'assistenza *negativa,* che escluda cioè qualsiasi « *errore* » nella trasmissione della Rivelazione. Il resto dell'itinerario storico della Chiesa godrà sempre della speciale assistenza dello S.S., ma non infallibilmente (miracolosamente), rientrando in quello scambio di intervento divino e libera risposta umana, di cui parleremo

tra poco. Così, per es., studi, tempo, modo e organizzazione dei Concili, ecc., restando condizionati dalla risposta più o meno alla assistenza, pur semplicissima, dello S.S., garantiranno solo l'esclusione (assoluta nelle piene impegnative definizioni, sommamente autorevole nelle altre) dall'errore.

È solo per la dimenticanza di queste distinzioni che possono avere buon gioco gli avversari del Magistero ecclesiastico. E anche nel campo cattolico si offende lo S.S. attribuendogli ispirazioni contrastate, in realtà, dalle decisioni umane, o, per lo meno, soltanto umane. Sono mancanze di rispetto verso l'azione divina, arbitrariamente ipotecata.

Una delle inesattezze più comuni e di irrispettosa ipoteca dello S.S. è la qualifica di novella Pentecoste per le riunioni di massa di forte spiritualità, tanto più nelle riunioni conciliari.

Niente da obiettare sull'uso di espressioni analogiche. Ma, riguardo alla Pentecoste, i valori in gioco sono così alti e impegnativi da richiedere somma attenzione per non cadere in gravi equivoci. La grande Pentecoste storica, con la discesa dello Spirito Santo (simboleggiato dalle lingue di fuoco), divinamente *creativa* e vitalmente *costitutiva* della Chiesa, è solo quella narrata in At 2,1 ss. Avvenimento irripetibile. È evidente questo riferimento di Gesù ad esso: « Vi conviene che io vada, perché se non vado non verrà a voi il Consolatore; se invece io vado, ve lo manderò » (Gv 16,7); « Ho ancora molte cose da dirvi, ma adesso non siete in condizione di portarle. Quando però verrà lui, lo Spirito di verità, vi introdurrà a tutta intera la verità, ...vi annunzierà le cose da venire... prenderà del mio per comunicarvelo » (Gv 16,12-14); « Nel nome del Messia sarà predicata la penitenza e il perdono dei peccati a tutte le genti, a cominciare da Gerusalemme. Voi siete testimoni di queste cose. Ed ecco, io mando su di voi quello che il Padre mio ha promesso; e voi rimanete in città, finché non siate investiti di forza dall'alto » (Lc 24,47-49).

È Gesù che divinamente illumina e completa così il suo insegnamento, esplicitando, con la mediazione dello S.S., la sorgente trinitaria della Rivelazione redentiva. La missione divina fu conferita agli Apostoli (Mc 16,14-16), resi, direttamente e irripetibilmente, depositari di tutta la Rivelazione, per la parola e le gesta di Gesù e la luce dello S.S. Ciò fino alla morte dell'ultimo Apostolo.

Si chiuse allora la Rivelazione *creativa* e si aprì per sempre quella *conservativa.* Non poteva essere cambiata perché di

autorità divina. Avvenne in un momento della storia, ma per tutta la storia, per « tutte le genti »... « fino alla fine del mondo » (Mt 28, 19-20). Perciò S. Paolo: « Chiunque vi annunciasse un evangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, fossimo noi stessi o un angelo dal cielo, sia anatema! (Gl 1, 8; ed è ripetuto nel v. 9).

Non sono i concomitanti fenomeni clamorosi che specificano il fatto. Al ritorno tra i fedeli di Pietro e Giovanni, dopo l'imposizione del silenzio ricevuta dal Sinedrio, durante le fervide preghiere « tremò il luogo dove erano raccolti e furono tutti ripieni di Spirito Santo » (At 4, 31); all'andata di Pietro dal Centurione Cornelio, si effusero i « doni dello Spirito Santo » e si ebbe la glossolalia (At 10, 44-46); quando S. Paolo annunciò lo Spirito Santo e battezzò alcuni discepoli ad Efeso, « scese su di essi lo Spirito Santo e cominciarono a parlare le lingue e a profetare » (At 19, 6). Ma anche rispetto a queste antiche e clamorose discese dello S.S., la Pentecoste dottrinalmente *creativa* fu solo la prima, efficacemente simbolizzata — unica tra tutte — dalle «lingue di fuoco », preannunciata da Gesù: « Egli vi insegnerà tutto e tutto vi rammenterà quanto vi ho detto » (Gc 14, 26; cfr. 15, 26; 16, 13).

Di contro a questa diretta, creativa e infallibilmente efficace azione dello Spirito Santo, vanno confrontati e ridimensionati tutti gli altri divini interventi...

PIER CARLO LANDUCCI

EUSEBIO DI CESAREA
FONTE DI GIAMBATTISTA VICO

Vogliamo qui esaminare, senza alcuna pretesa di compiutezza, come e quanto Eusebio di Cesarea sia presente nella opera di Giambattista Vico non escluse le parti caduche di questa. Avvertiamo subito che il nostro è soltanto un primo abbozzo o, se si preferisce, un primo saggio di ricerca.

Nella *Scienza nuova terza*, I, pag. 455 (1) dopo aver fissato nella *degnità* LIV (sempre a pag. 455) il « gran canone della nostra mitologia » secondo cui « le favole, truovate da' primi uomini selvaggi e crudi tutte severe » furono poi « impropriate, alterate, oscurate ne' tempi dissoluti anco innanzi d'Omero » quando gli uomini «attaccarono i loro costumi agli dèi », il Vico prosegue così nella *degnità* LV:

« È un aureo luogo quello d'Eusebio (dal suo particolare della scienza degli egizi innalzato a quella di tutti gli altri gentili) ove dice: *Primam aegyptiorum theologiam mere historiam fuisse fabulis interpolatam; quarum quum postea puderet posteros, sensim coeperunt mysticos iis significatus affingere.* Come fece Maneto, o sia Manetone, sommo pontefice egizio, che trasportò tutta la storia egiziaca a una sublime teologia naturale, come pur sopra s'è detto. Queste due degnità sono due grandi pruove della nostra mitologia istorica e insieme sono due grandi turbini per confondere l'oppenioni della sapienza inarrivabile degli antichi, come due grandi fondamenti della verità della religion cristiana la quale nella sagra istoria non ha ella narrazioni da vergognarsene ».

A rigore « l'aureo luogo » di Eusebio non esiste; ma non esiste soltanto nel senso che le parole latine citate dal Vico non sono le versioni di nessun testo eusebiano. Abbiamo qui piuttosto una libera ma non infedele ripresa di temi e concetti svolti nella *Praeparatio evangelica*, la grande opera apologetica di Eusebio, soprattutto nei primi tre libri di essa. I commentatori fanno derivare l'« aureo luogo » dal proemio al secondo

(1) Nelle citazioni della *Scienza nuova terza* il numero delle pagine, se non v'è altra indicazione, si riferisce sempre a G.B. Vico, *Opere* a cura di Fausto Niccolini, Milano-Napoli 1953, Ed. Ricciardi.

libro della *Praeparatio* (che ripete, sia detto per inciso, quasi alla lettera la conclusione del primo libro) dove si tratta però della « teologia » non egiziana bensì fenicia quale risulta dall'opera storica di Filone di Biblo e se ne contestano le interpretazioni allegoriche (2). Eusebio non dice espressamente, né qui né altrove, che il motivo per cui si voglion trovare nei miti certi significati non letterali sia la vergogna per l'indecenza dei miti stessi, anche se, a nostro avviso, lo si può leggere fra le righe. In ogni modo, tanto per la mitologia fenicia quanto per l'egiziana e la greca, Eusebio è fermissimo nel respingere sia l'interpretazione che egli chiama *fusiké tropologia* o semplicemente *fisiologia* (e che noi potremmo definire « allegorico-naturalistica ») sia quelli che egli definisce i *kalloopismata*, gli « abbellimenti » della mitologia tradizionale dei quali si compiacevano i neoplatonici suoi contemporanei e segnatamente Porfirio nel *De cultu simulacrorum*. A tal proposito egli osserva lucidamente che questi moderni filosofi « si sono ingegnati di combinare con la teologia degli antichi quello che solo molto tempo dopo la scuola di Platone ha scoperto e concepito con giusti raziocinii; non solo, ma con una boria ancora maggiore, hanno esaltato il modo loro di interpretare le favole » (3). I *kalloopismata*, gli addobbi filosofici del mito vengon definiti sprezzantemente *sofismata* (4), sofismi che gli antichi non avrebbero potuto neppur sognare (5). Non altro che « ciance di sofisti e filosofi » sono le raffinatissime spiegazioni dei miti (6).

Ora non si può non rilevare la concordanza tra la confutazione eusebiana di ogni esegesi allegorica o filosofica dei miti e l'osservazione del Vico che « i filosofi nelle favole omeriche non ritruovarono ma ficcarono essi stessi le loro filosofie » (7). E non v'è forse consonanza fra ciò che Eusebio rinfaccia al neoplatonico Porfirio e ciò che Vico scrive dello stesso Platone il quale « innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentilesca allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni »? (8).

---

(2) Eus., *praep. ev.* 2, prol.
(3) *praep. ev.* 3, 6, 7.
(4) *praep. ev.* 3, 7, 5.
(5) *praep. ev.* 3, 7, 5.
(6) *praep. ev.* 15, 1.
(7) *Scienza nuova terza*, III, pag. 761.
(8) *Scienza nuova terza*, pag. 765 dell'edizione curata da F. Flora, Milano, 1957.

Alle « barbare e rozze origini dell'umanità gentilesca » risale la pratica dei sacrifici umani della quale il Vico discorre nella *Scienza nuova terza,* II, pag. 581: « Da tal prima morale della superstiziosa e fiera gentilità venne quel costume di consagrare vittime umane agli dèi, come si ha dagli più antichi fenici appo i quali, quando loro sovrastava alcuna grave calamità, come di guerra, fame, peste, gli re consagravano i loro propri figliuoli per placare l'ira celeste come narra Filone biblio ». La testimonianza di Erennio Filone cui allude in questo passo il Vico è riportata da Eusebio nella *Praeparatio evangelica* (1, 10, 44). Ma è certo singolare che il Vico si rifaccia qui all'autorità di Filone e non anche o piuttosto a quella di Sancuniatone, il discusso personaggio fenicio del quale si parla in ben tre luoghi della *Scienza nuova terza* (9) come del « primo autore della gentilità che abbia scritto in volgari caratteri », cioè con lettere alfabetiche; eppure tutte le numerose citazioni di Erennio Filone riferite nella *Praeparatio evangelica* appartengono a quella *Storia fenicia,* che Eusebio presenta senz'ombra di dubbio come la traduzione dell'opera, secondo lui antichissima, di Sancuniatone (10). È questo un punto che forse meriterebbe un'indagine particolare.

Dicevamo della presenza di Eusebio anche nelle parti caduche dell'opera di Vico. Nell'intento di contrapporre la sobria verità della tradizione biblica alla « vana oppenione » delle nazioni gentili circa la propria antichità, il Vico reputa ammissibile (ciò che oggi nessuno studioso serio oserebbe fare) un calcolo come quello che va sotto il nome di Eusebio e che fissa la creazione del mondo nell'anno 5202 a. C. (11). Abbiamo qui un caso analogo a quello su cui ha di recente fermato la sua attenzione Piero Vassallo; al caso cioè di Vico che, per avvalorare la tesi secondo cui soltanto al popolo ebraico furono risparmiate le più umilianti esperienze di vita « bestiale », si appiglia alla fallace opinione che ravvisava nell'ebraico la lingua più antica parlata dagli uomini (12). Non meno fallace è una opinione di Eusebio che il Vico, volendo dimostrare l'antichità, anzi la primordialità del verso cosiddetto eroico, mette innanzi contro i dotti del tempo suo i quali, almeno in parte,

(9) *Scienza nuova terza,* I, pag. 417; II, pag. 540-542.

(10) *praep. ev.* 1, 9, 20.

(11) *Scienza nuova terza,* I, pag. 404; II, pag. 446.

(12) Cfr. P. Vassallo, *La teoria del « bestione »* in « Quaderni di Traditio », 2, 1985, pag. 4.

avevano cominciato a scoprire il particolare ritmo accentuativo della poesia ebraica (13). Si tratta dell'opinione secondo cui la poesia degli Ebrei sarebbe stata « composta di metri », cioè quantitativa come la poesia greca e la romana (14).

Il « certo » della filòlogia, lo sappiamo bene, è tutt'altra cosa dal « vero » della filosofia. E così la « discoverta del vero Omero » sicuramente non risulta inficiata dell'avere il Vico, ad esempio, preso per buona (15) una testimonianza di Eusebio (16) che, citando il *Discorso ai Greci* di Taziano, annovera tra gli scrittori precedenti a Omero personaggi o mitici o di assai dubbia storicità e in ogni caso di incertissima datazione come Filammone, Tamiri, Demodoco, Epimenide, Aristea di Proconneso.

Nella *Conclusione* della *Scienza nuova terza,* il Vico afferma con parole memorabili che le religioni « pagane », seppure contaminate in varia misura dalla degenerazione politeista e quindi « false », ebbero un loro ufficio provvidenziale e costituirono, potremmo dire, una sorta di « preparazione evangelica »: « Ché le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi, i quali efficacemente muovono gli uomini ad operarle » (17). Nulla di tutto ciò nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio dove oltretutto un apprezzamento in qualche modo non sfavorevole dei culti « pagani » poteva riuscire inopportuno: non va dimenticato che l'assunto dell'opera è di mostrare ai gentili le buone ragioni per le quali i cristiani hanno abbandonato il politeismo della vecchia religione. Eppure anche per Eusebio non soltanto la religione ebraica, come spesso erroneamente si dice, ebbe l'ufficio di preparazione al Vangelo. Al di fuori della tradizione biblica non v'è per Eusebio soltanto errore e tenebra. La filosofia greca, considerata nei suoi rappresentanti migliori e nel suo indirizzo più genuino, risulta omogenea alla verità rivelata: « Ho dimostrato », scrive Eusebio nel sommario che introduce l'ultimo libro della *Praeparatio* « servendomi ancora una volta di testimonianze non nostre ma loro, che i filosofi illustri della Grecia concordano con le dottrine degli Ebrei. Fissato ciò, ho

(13) *Scienza nuova terza,* II, pag. 555.
(14) *praep. ev.* 11, 5, 7.
(15) *Scienza nuova terza,* III, pag. 761.
(16) *praep. ev.* 10, 11.
(17) *Scienza nuova terza,* pag. 869.

messo bene in chiaro, nel precedente libro, che quando i pensatori greci dissentono da noi, non soltanto con noi sono in disaccordo, ma anche con la loro parte, e vengono confutati dai loro discepoli » (18). E allora ci sembra di poter concludere che le false dottrine di taluni pensatori e di talune scuole non impediscono a Eusebio di ravvisare nella filosofia greca una positiva preparazione al Vangelo, così come la degenerazione politeista e lo sfiguramento dei miti non trattiene il Vico dal riconoscere un ufficio provvidenziale ai culti non biblici e precristiani.

GIOVANNI TORTI

(18) *praep. ev.* 15, 1.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
c.c.p. 25662164
GENOVA

GAETANO CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila* (Le « Moradas del castillo interior »), Genova 1987, pp. 358, lire 25.000.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte seconda)

(ANDREA JULA, da ROMEO BEVILACQUA: Savona 1925 circa - acquarello)

Ars, utinam mores animumque effingere posses ...

PADRE SEMERIA « PRO DOMO SUA »

Padre Semeria arrivò a Bruxelles il 28 settembre del 1912, nel compimento generoso del suo *sacrificium voluntatis*, evidente per tutti ed apprezzato (ed apprezzabile?) anche da quasi tutti. Dico *quasi* perché non credo che si debba prendere alla lettera quello che gli scriveva nel dicembre dello stesso anno

mons. Geremia Bonomelli da Cremona, che cioè « qui in Italia, tutti hanno ammirato la vostra obbedienza » (V. Colciago): non c'era già stato, nel 1910, chi aveva anche pubblicamente manifestato dei dubbi sulla sincerità del « suo » giuramento antimodernistico pur approvato personalmente da san Pio X? E questo per quanto riguarda l'atteggiamento dei contemporanei. Per quanto riguarda il nostro atteggiamento, la nostra disponibilità ad apprezzare il *sacrificium voluntatis* semeriano, credo che ora sia giunto il momento, sulla base della documentazione che sto studiando e pubblicando, di rivedere il giudizio sull'abitualmente canonizzata obbedienza della *brebis galeuse*, specialmente in rapporto alla sua genuinità e alla sua reale estensione, indipendentemente dai sospetti e dalle malignità dei malpensanti, non solo, ma anche indipendentemente dalle affermazioni polemiche dell'interessato, a mio parere non del tutto disinteressate e non del tutto in buona fede, perché non univoche.

È certo che padre Semeria, nonostante l'auspicio — sospetto? — de *L'Unità Cattolica* di quei giorni, non se ne stette « tranquillo in Belgio, di quella tranquillità che è premio di quanti professando obbedienza per voto, fanno onore alla professione stessa »: fu insofferente, obbediente non convinto. Andò in Belgio prontamente, questo è fuori discussione; ma vi stette malamente, e questo è ugualmente chiaro. In particolare « evase » più di una volta, e, principalmente, non tacque.

Visse, in parte almeno, « la doppia esperienza dell'obbedienza e della trasgressione », come non pochi altri in quei momenti, come Ernesto Buonaiuti, ad esempio? Non lo so, ancora; ma una espressione semeriana lo potrebbe far sospettare. La *brebis galeuse*, alla fine del 1912 e all'inizio della breve stagione dell'autodifesa, forse ricordandosi delle parole di padre Premoli che lo esortava ad immolarsi nell'obbedienza come « una sentinella », dirà « d'aver ubbidito colla semplicità di chi fa il suo dovere di soldato » (*Falsificazioni complete delle mie parole e del mio pensiero*: cfr. *Appendice documentaria*, I). Ed è appunto per questo, perché ubbidì « come un soldato » (indipendentemente da quello che voleva far credere, o lasciava che altri credesse, con questa espressione), che padre Semeria non ubbidì in modo del tutto encomiabile, a mio parere: la sua obbedienza, l'obbedienza « del soldato » sarebbe, *ex ore suo*..., la obbedienza « meccanica esteriore, del burattino »... Ne riparleremo più avanti, sulla scorta di quanto il barnabita scriverà, alla fine del 1913 o nella prima metà del 1914, su *Autorità e libertà in campo religioso*, stimolato da un intervento della tyrrelliana

miss Maude D. Petre al Congresso Internazionale di Parigi, nella « ritrattazione » polemica di un argomento già sviluppato « tradizionalmente » una decina di anni prima, nel 1904 a Cremona, alla presenza anche dell'insoddisfatto « vescovo dei modernisti » Lucien Lacroix.

Come ubbidiente, ripeto, padre Semeria fu pronto, ma non convinto; come insofferente non se ne stette tranquillo, e non tacque. Anzi, nel periodo che va dalla fine del 1912 alla metà del 1915, egli fu più loquace che mai, contrariamente a quanto non si sia pensato e scritto finora. Alla quarantina di saggi già noti e già pubblicati pseudonimi nello stesso lasso di tempo (cfr. la *Bibliografia* a cura di V. Colciago), ora possiamo aggiungere un'ottantina di altri « lavoretti », per usare l'espressione modesta della *brebis galeuse*, inediti e sconosciuti, pseudonimi o anonimi, ma tutti autografi e, talvolta, anche piuttosto lunghi.

Padre Celestino Argenta nel 1967 ripubblicava, con la qualifica di « clandestini », venticinque saggi semeriani già editi pseudonimi al loro tempo. Egli si riprometteva anche di colmare così una lacuna, « una zona d'ombra, nel ricordo degli italiani », nell'attività pubblicistica del barnabita durante il periodo dello pseudonimato, comunemente collocato tra il 1909 e il 1917. Ma, a parte il fatto che soltanto nuove acquisizioni archivistiche, e non la sola riedizione di saggi pseudonimi non ignorati né adespoti, possono rimuovere silenzi e colmare lacune nell'attività di un autore, il vuoto documentario del 1913, ad esempio, anno cruciale per la *brebis galeuse*, non può essere riempito dai « saggi clandestini » dall'Argenta attribuiti a tale anno e riediti nel 1967: questi saggi sono in tutto soltanto tre, contro i venti circa delle mie carte inedite, e di questi tre solo uno è del 1913, *La nuova generazione in Francia e altrove*, mentre gli altri due, su J. J. Rousseau, risultano già composti e in bozze di stampa nel 1912 (A. Gentili-A. Zambarbieri: pagg. 503, 512). Inoltre padre Argenta, a sostegno dell'opinione tradizionale dell'umile e paziente obbedienza del Semeria, credeva di poter ravvisare, nei saggi ripubblicati, un'« unica eco » delle polemiche provocate dal di lui « caso » nelle poche pacate parole di chiusa dello studio dal titolo *Bossuet e Fénelon di fronte al quietismo*: « il lungo racconto — scrive il barnabita contestato e ripete l'Argenta — ha una sua morale assai breve e importantissima: ... i dibattiti dottrinali e teorici sarebbero forse meno acri, se ci fossero meno passioni nei cuori » (pagg. XI-XII). Ma le cose non andarono proprio così! Padre Semeria

non si è lamentato solo una volta, non si è lamentato solo dell'asprezza polemica e della passionalità dei suoi critici, non si è lamentato solo così compostamente. I miei inediti, che con le loro mille e più pagine possono veramente colmare « zone d'ombra » (se non mi fa velo la caratteristica sindrome dei ricercatori d'archivio, convinti sempre che i loro siano inediti importantissimi e chiarificatori...), documentano eloquentemente, a mio giudizio, almeno per i primi due anni, 1913-1914, un crescendo sensibile e vario di toni e di atteggiamenti polemici, ironici e mordaci, non senza impensabili cadute di stile o, meglio, di gusto, da parte della *brebis galeuse* nei confronti un po' di tutti, teologi e filosofi, scrittori e preti giornalisti, stampa « papale » e curia romana, superiori religiosi e uomini politici, ... E per finire, sempre in riferimento alle affermazioni del padre Argenta, mi limito a segnalare innanzi tutto che il saggio su Bossuet e Fénelon non serve molto per conoscere l'animo del barnabita incriminato perché è del febbraio-marzo 1911, e rispecchia un momento della polemica antisemeriana ancora molto lontana dal suo acme, maturato (anche perché *provocato* dal risentito padre Fioretti, vicario generale?) tra l'aprile e l'agosto del 1912; e poi che, a mio parere, il periodo dello pseudonimato semeriano deve essere ampliato con la posticipazione del *terminus ad quem* fino al 1927-28 circa, come vedremo fra poco.

Padre Semeria partì per il Belgio animato da molta buona volontà e da eccezionale forza d'animo, evidenti e luminose anche nella prontezza d'esecuzione dello « strappo » o « sfratto » da Genova. Una volta giunto a destinazione, volonteroso ed animoso, si tuffò subito nell'apostolato, seguendo la sua « natura operosa e bisognosa di lavoro » e ubbidendo ai suoi superiori che gli avevano assegnato in particolare il ministero del « S. Tribunale », le confessioni. Ma non rimase soddisfatto di tale ministero diretto, per l'esiguità addirittura irrisoria dello stesso: all'attivismo del « padre Semeria = padre sempre-via » non potevano bastare i venti-venticinque minuti delle predichine domenicali e la dozzina di penitenti settimanali! E allora per sfuggire all'« ozio forzato più pericoloso dei lavori forzati », si rifugiava per 10-12 ore al giorno nello studio polemico di *subtiliores quaestiones*.

Era uno studio di temi e di argomenti di secondo piano, per così dire, che gli venivano suggeriti dalle sue intense e disparate letture e dalle circostanze; e che non riguardavano il

de fide, si affrettava a chiarire il barnabita esule. Ma era uno studio che non lo aiutava a risolvere la sua situazione intellettuale e a portare l'armonia tra le sue idee. Ed era uno studio che continuava a preoccupare i suoi superiori.

Mentre si impegnava nello scarso apostolato suaccennato, che rimase sempre insignificante nonostante che la *brebis galeuse* si dichiarasse *toujours présent* al tribunale delle confessioni; e mentre si tuffava nello studio intenso, volendo ancora dare retta ai suoi superiori e quasi violentando la propria natura sprezzante e « disdegnosa » delle critiche di ignoranti e di malevoli (i suoi avversari, sottolineava mons. Nogara, non erano... « arche di sapere »), padre Semeria abbandonò la tattica del silenzio, più o meno seguita fino a quel momento da oltre dieci anni, si convinse o si lasciò convincere che era finito il *tempus tacendi,* ed imboccò la strada della pubblica difesa del proprio pensiero e della propria persona. Ma il *tempus loquendi* fu breve, la stagione dell'autodifesa rimase un'incompiuta. Il barnabita esule si ritrasse subito o quasi, solo dopo pochi mesi, dalla strada dell'autodifesa perché « annoiato » diceva lui d'un lavoro che non gli era congeniale, perché amareggiato e deluso dell'inutilità di tale lavoro, diciamo noi, a causa del perdurare « del regime delle denunzie, delle voci e dei sospetti — il più infame regime che conosca la storia — il regime di tutte le epoche di terrore », e a causa del protrarsi incerto dell'esilio che gli era stato prospettato invece come « temporaneo e tattico ». E, nello studio disparatissimo di ogni giorno, dopo aver abbandonato le polemiche dell'autodifesa, si diede a ripercorrere strade vecchie a lui più congeniali anche se non favorevoli al « cambiamento della sua testa », le strade della « ritrattazione » in senso falconiano dei soliti argomenti filosofici, teologici, esegetici, storici, apologetici, ..., « pericolosi »; e le strade della ... tuttologia, diremmo noi oggi. Padre Semeria, non so se per vera esigenza culturale o solo per voglia di protagonismo, tra il 1913 e il 1915 intensificò disinvoltamente la riflessione personale, del resto sempre originale ed interessante, su qualsiasi argomento religioso, politico, sociale, letterario, ..., che gli si andava presentando, dall'*an Deus sit* al principio di causalità nella scienza, nella teologia e nella filosofia bergsoniana, ad esempio, e dal naufragio dell'*Emperess of Ireland* con le sue 1000 vittime ai « fatti di Ancona », dal cinquantenario della *Vie de Jésus* di Renan ai *petits livres rouges* di Loisy e al centenario di Luigi Veuillot, dalla teoria della guerra in J. De Maistre al pensiero di Tyrrell sull'inferno, dall'*Action française* alla poesia pascoliana e alla dottrina modernista sull'obbedienza se-

condo miss Maude D. Petre, dal francescanesimo di Luigi Luzzatti alla questione galileiana e all'inquisizione, dalla questione romana al nazionalismo al pacifismo e al militarismo, dal sindacalismo tedesco alla settimana operaia « corta » e alla libertà d'insegnamento, dal matrimonio civile al « sacro egoismo » di Salandra, ..., di volta in volta filofrancese e « misogallo » insieme, antiturco e antiasburgico e antigermanico, filopolacco e filolituano, democristiano e antigentiloniano, antitemporalista e antigiurisdizionalista, separatista e rispettoso della Legge delle *Guarentigie,* ancora antiscolastico e onorato della compagnia di Renan, Loisy, Tyrrell, nostalgico di Montalembert e di Lacordaire e antimaurrassiano, ..., non proprio o non più « anglosassone e semitico » come lo voleva nel 1906 quell'*Uomo semplice* (!) che era il padre Barbieri...

Erano le strade dello pseudonimato che padre Semeria percorreva già da diversi anni, almeno dal 1909, e che ora diventano anche le strade dell'anonimato, percorse dalla *brebis galeuse* con precisa scelta della clandestinità durante l'esilio, dal 1912 al 1915 circa.

Non credo di sbagliarmi se penso che non pochi contemporanei di padre Semeria, al vederselo davanti nella sua imponente figura, nella sua *structure puissante, ..., énorme, ...* da *maçon* o da *terrassier italien,* « divinabile » sotto *une ample soutane, retenue par une ceinture de cuir* (L. Lacroix), testimoni anche, come accadde una volta a D'Annunzio, della sua ghiottoneria da vegetariano per giganteschi *choux-fleurs,* costretti ad ammirarne la plurima e polimorfa attività benefica, riandavano spontaneamente col pensiero al vergiliano *spiritus intus alit totamque diffusa per artus mens agitat molem...* M'è capitato di pensare la stessa cosa anch'io più di una volta, a mano a mano che procedevo faticosamente nella decrittazione dei manoscritti della *brebis galeuse,* dei saggi clandestini dell'esilio.

Padre Semeria, in Belgio e in Svizzera, scrisse molto, nonostante che alla fine del 1912 sembrasse convinto che sarebbe sempre meglio « ... andare adagio nello scrivere » (*Falsificazioni complete delle mie parole e del mio pensiero).* E scrisse molto perché studiava molto, non avendo niente altro da fare, e perché non era capace di leggere senza... scrivere: « siccome mi ripugna troppo studiare così per aria senza uno scopo, attendo a vari lavoretti... ». Prese svariatissimi appunti, stese articoli e saggi, compose recensioni, postille e *entrefilets,* riempì centinaia e centinaia di pagine. Arrivate fino a noi.

Studiò molto, anche autori modernizzanti, nonostante sapesse che questo impensieriva i suoi superiori, perché era stato sempre convinto e lo aveva insegnato anche ai suoi scolari del liceo parlando di certi autori come fra Paolo Sarpi, che « studiare non vuol dire canonizzare! » (*Frammento di programma scolastico*).

E leggeva di tutto, non solo libri ma anche giornali e periodici, italiani e stranieri, noti e poco noti, dal *Journal des débats* alla *Croix*, dal *Figaro* alla *Revue* e all'*Echo de Paris*, dal *Bien public* agli (per dirla nel « suo » francese...) *Etudes*, dal *XX Siècle* alla *Lanterne*, ..., dal *Corriere della sera* a *Bilychnis*, dal *Secolo* al *Marzocco*, dal *Momento* alla *Civiltà Cattolica*, dall'*Osservatore Romano* all'*Unità Cattolica*, dalla *Tribuna* all'*Idea Nazionale*, dall'*Unità* di Salvemini alla *Voce* di Prezzolini, dalla *Critica* di Croce alla *Vita italiana all'estero*, alla *Lettura* di Simoni, ...

Alla voracità del lettore e dello studioso di razza si univa in padre Semeria la frenesia, direi la « lena affannata », del pubblicista e dello scrittore di vocazione, del critico acuto ed originale, del commentatore felice (non del divulgatore dalla *suspecta facilitas*...) che non si arrende alla sfortuna e che anche nella sorte ria si sente nato per vincere, vuol essere *toujours présent*.

Scriveva di getto, il barnabita, con rarissimi pentimenti e ripensamenti, in una ammirevole continuità e padronanza di stile, anche nei momenti di maggior tensione e contrarietà. Ai superiori, che gli rimproveravano di scrivere troppo e troppo velocemente, faceva notare che, sì, scriveva « in fretta, ma dopo aver pensato parecchio e adagio ». Il suo linguaggio rispecchia sempre la sua caratteristica principale di oratore: scriveva come se avesse avuto davanti un uditorio, sempre, dosando toni e pause, adattando argomenti e scegliendo espressioni. Il suo stile è sempre « nitido come il pensiero », fluido e caldo, vivo e coinvolgente, lontanissimo da quello distaccato ed asettico, da laboratorio, dell'intellettuale arido ed avulso dalla vita, che « elabora » concetti e stilemi chiuso nella sua torre d'avorio. Si tratta di un modo di scrivere e di parlare elevato e nobile, sempre o quasi. Talvolta, e perché trascinato, quasi costretto, dalla *vis* polemica (« è difficile fare il montone e brucar l'erba timidamente », diceva: *Tragiche verità dette da un comico:* 1913-1914), la *brebis galeuse* cade, negli scritti clandestini in mio possesso, in sorprendenti eccessi verbali indisponenti anche ..., come quando, forse ricordandosi del Giusti di *Vostra Eccellen-*

za, che mi sta in cagnesco, immagina il vicario di Cristo Pio IX incredulo e dolorosamente sorpreso il 20 settembre 1870 per l'abbandono da parte del suo... Principale (!), e maggiormente come quando, accanendosi da « democristo » contro i clericali gentiloniani, rotti, a suo dire, ad ogni compromesso pur di non perdere le *lor poste* alla greppia parlamentare, e trovandosi per così dire... *in taverna co' ghiottoni,* scomoda... Cambronne: « ... non parliamo dei gentiloniani... Questi non hanno palato; il padrone Giolitti potrebbe servir loro quella tal cosa che Cambronne poteva chiamare col suo nome, mangerebbero anche quella, mangerebbero tutto pur di non essere cacciati a calci dalla tavola della Camera... » (*Briciole anticlericali o provvedidimenti civili?*: 1914); o come quando, ma qui non si tratta più solo di stile, mostra di non capire « la figura sublime civile della vecchierella che prega la Madonna di Lourdes per il suo nipotino malato », trovandola solo « simpatica, perché quella preghiera è egoistica »... (*Prezzolini in trappola*: 1913-1914).

I miei saggi semeriani *ab exilio* abbracciano un migliaio di mezze paginette di vergatina, scritte da una parte sola, nella famosa « cacografia » da miope del barnabita, minima, disarticolata e scoraggiante; raccolte in fascicoli le mezze paginette si aprono spesso da sinistra a destra e dall'interno del fascicolo verso l'esterno, con strani tagli o amputazioni marginali o in calce, corrispondenti probabilmente a « comunicazioni personali » ai suoi traslitteratori Ida Novi e Giuseppe Barucci. Si tratta di autografi, pseudonimi e con titoli più o meno precisi, o anonimi e *sine nomine.*

Una decina di pseudonimi, usati dal padre Semeria dal 1909 in poi, era già nota. Nelle mie carte ne trovo un'altra ventina circa, tutti nuovi, accanto al vecchio e conosciutissimo *Mario Brusadelli.*

I nuovi pseudonimi sono curiosi almeno quanto i vecchi, eccoli: *R.T.; P. De Angelis; P.G.; Antonio (A.) Delio; A. Bardi; E. Solari; M.; E* (o *G.*) *Foresti; E. M.; G. B.; A. De Marchis; Oscar (O.) Bianchi; L. M.; L. S.; Un vecchio abbonato; Suo lettore il cui nome non ha importanza; Uno studioso il cui nome non vale nulla P.G.; Un buon cristiano cattolico col permesso di Mgr. Prezzolini,* ... Lo pseudonimo più usato, una dozzina di volte, è quello di *Oscar (O.) Bianchi*: lo vediamo in calce, ad esempio, a *Tragiche verità dette da un comico; Cattolicismo anticristiano; Una lettera storico-politica di G. Ferrero; Turchia moribon-*

da; *Di nuovo Romolo Murri e la Democrazia Cristiana*; *E la Libia?*; *Ipocrisie demagogiche*; ... Lo pseudonimo *E.* (o *G.*) *Foresti* chiude saggi di una certa lunghezza e di un certo impegno, come *La critica dei vangeli da E. Renan a A. Loisy, nel cinquantenario della « Vie de Jésus »*, e *Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno*; mentre come *Antonio Delio* la *brebis galeuse* firma *La rivelazione di Gesù è luce o tenebra? conforto o umiliazione?* e *L'autonomia della religione.*

Si sa che il ricorso agli pseudonimi era una prassi normale nell'ambiente modernista, specialmente al tempo del *Sodalicium pianum* di mons. Benigni. Anche padre Semeria vi ricorse, d'accordo con i suoi superiori. Costoro, anzi, talvolta gliene suggerivano di meno trasparenti e di più ermetici, per meglio evitare le critiche preconcette e gli astiosi attacchi personali: e nessuno, infatti, dei saggi pseudonimi pubblicati venne criticato. L'autorizzazione dei superiori all'uso degli pseudonimi continuò anche in Belgio e in Svizzera, come risulta dalla *Bibliografia* nota e dai *Saggi... clandestini* ripubblicati dall'Argenta, ma ho l'impressione che il barnabita esule intendesse pubblicare alcuni saggi dall'esilio senza la necessaria autorizzazione della competente autorità religiosa e senza l'accordo sullo pseudonimo. È il caso senz'altro dei due articoli, con lettera d'accompagnamento, sul modernismo nell'opera di Pietro Ellero (che pubblico qui di seguito, nell'*Appendice documentaria*, IV) e sul principio di causalità, rispettivamente dell'inizio e della fine del 1913, che avrebbero dovuto essere pubblicati da Prezzolini, sulla *Voce* e da Croce, sulla *Critica*, dopo la necessaria traslitterazione di Ida Novi, e che invece non so perché rimasero inediti. Erano rispettivamente firmati *Un vecchio abbonato* e *Uno studioso il cui nome non vale nulla P.G.* Inoltre la presenza, tra le carte semeriane inedite in mio possesso, di tanti « lavoretti » anonimi inviati a Genova dalla *brebis galeuse* per la trascrizione in vista della stampa, rivela chiaramente, a mio giudizio, la decisa volonta « clandestina » dell'esule nei confronti di tutti, anche dei suoi superiori.

Se così fosse, sarebbe doveroso chiederci se padre Semeria non si sia lasciato prendere anche lui, durante l'esilio, « al gioco della doppia personalità », come altri modernisti, come Ernesto Buonaiuti ad esempio e Angelo Gambaro (M. Guasco), prefatore quest'ultimo dei *Saggi... clandestini* curati da C. Argenta.

Quando, poco sopra, restringevo il ricorso del padre Semeria all'uso degli pseudonimi al periodo che va dal 1909 al

1917 riportavo l'opinione comune. Sono convinto, però, che tale opinione vada corretta; e che il *terminus ad quem* vada posticipato. Nelle carte semeriane presso di me, che non si limitano al tempo dell'esilio, trovo una commemorazione di Federico von Hügel, amico e consigliere di padre Semeria come di tanti altri in quel periodo, dal titolo *L'opera e l'anima di Federico von Hügel.* Deve essere stata composta non solo dopo la morte di costui avvenuta nel 1925, ma anche dopo il 1926-27 perché vi sono citate alcune sue opere postume, edite in questi anni. Il fascicolo manoscritto è segnato sul verso *Mie carte,* con doppia sottolineatura, di mano semeriana, direi. E semeriano mi sembra lo stile; come semeriani, nel senso di probabili richiami a padre Semeria, sono anche gli accenni al matrimonio della figlia del von Hügel, celebrato a Genova, nella chiesa di santa Caterina Fieschi Adorno, mistica di cui era devotissimo studioso il barnabita, oltre che, come tutti sanno, il barone anglo-austriaco. La grafia non è semeriana, ed anche lo pseudonimo, *Eleutheros,* non è reperibile tra tutti quelli noti del barnabita. Ci troviamo in presenza della « traslitterazione » per la stampa di un altro sconosciuto e anacronistico saggio clandestino di padre Semeria? A mio giudizio, sì. Solo che mi sfugge un qualsiasi motivo plausibile per il quale il barnabita, intorno al 1927-28, ormai « con la barba », ormai universalmente conosciuto e riconosciuto « servo degli orfani », abbia sentito ancora il bisogno, o abbia ceduto ancora alla debolezza, di nascondersi. Non credo che l'abbia fatto per nostalgia: lo deve aver fatto per prudenza, eccessiva (certe persecuzioni lasciano il segno, anche a distanza di anni...).

Anche se l'*Epilogo di una controversia,* infatti, risolutore del suo « caso », era vecchio di parecchi anni, e anche se in numerosi scritti pure inediti, come vedremo, padre Semeria ormai « con la barba » aveva chiarito e corretto certe sue idee nella ritrattazione tradizionale di certi argomenti, di antisemeriani impenitenti e passionali ce ne dovevano essere ancora molti: più o meno negli stessi anni della commemorazione di von Hügel, e più precisamente nel 1925, non è forse lo stesso card. De Lai che gli nega in pubblico la mano da baciare, che gli rifiuta una benedizione per i suoi orfani, e che, indispettito per essere stato riconosciuto ed abbordato per la strada (ma solo proprio per questo?...) non sa dirgli e dargli altro che del « *Matto!* »?... Padre Semeria, che aveva vissuto la terribile esperienza della « orribile tentazione » del suicidio, evidentemente non se la sentiva, davanti a certe persistenti reali o ipotizzabili opposizioni, di « sgrullare » sempre le spalle e di tirare innanzi

caracollando indifferente e sicuro, nemmeno lungo la insospettabile *regina viarum* della carità: nell'esilio, nel 1914, aveva scritto che, sottoposti a certi trattamenti, anche « i grandi caratteri, necessità suprema di una società, si eclissano o si fiaccano o si estinguono » (*Luigi Veuillot*).

E c'è un altro saggio semeriano, stavolta del periodo della *brebis galeuse*, che mi induce a posticipare il *terminus ad quem* della stagione clandestina, il saggio su *Il caso Caron, ora che è finito* (cfr. *Appendice documentaria*, III). Composto all'inizio dell'esilio, nel dicembre del 1912 molto probabilmente, e destinato alle stampe perché subito corredato di uno pseudonimo, *R.T.*, venne dal padre Semeria trattenuto sempre presso di sé e ripetutamente aggiornato dal punto di vista cronologico, fino al tempo del cardinalato di D. Minoretti arcivescovo di Genova, cioè fino alla seconda metà degli anni Venti. Anche se aggiornato ripetutamente e a distanza di anni, il saggio rimase sempre pseudonimo, le iniziali misteriose *R. T.* non vennero mai depennate e mai sostituite con la firma allora abituale di *p. Giovanni Semeria.*

Padre Semeria, dopo aver lasciato l'Italia, « il suo paese che amava non sentimentalmente », arrivò sotto il « grigio cielo belga » povero e frastornato. Gli era stato imposto di partire subito, di non salutare nessuno e di « lasciare tutto qui ». Il suo disorientamento era psicologico, innanzi tutto, a causa della brusca interruzione di tanti legami italiani; ma anche intellettuale e soprattutto, dal momento che, se gli era stato subito chiaro quello che doveva fare per soddisfare il « desiderio » del suo superiore generale « di lasciare l'Italia senza aspettare un ordine preciso », non gli era allora, alla fine del 1912, e non gli fu mai, per tutto il periodo della *brebis galeuse*, chiaro quello che avrebbe dovuto fare per « riformare l'indirizzo della sua mente », per « convertirsi » del tutto, come si pretendeva da lui.

Nel povero bagaglio che si era trascinato dietro, accanto ad una *Bibbia* greco-latina, ad una *Imitazione di Cristo* e ad una *Divina Commedia* (anche altri cercheranno conforto in un « *Dantino* »..., e anche quello di padre Semeria risulterà poi in un certo senso insanguinato...), avevano trovato posto solo parole, le molte parole e i molti consigli degli amici, degli « avversari » e dei « nemici », a proposito del suo pensiero: parole e consigli che suonavano tutti come altrettante accuse più o

meno perentorie. In particolare, alcuni avversari, « che incutono in questo quarto d'ora un grande spavento » (ed infatti erano ascoltati e venerati anche dagli « amici » di padre Semeria, dai superiori dei barnabiti), facevano a gara da tempo anche contraddicendosi nell'accusare violentemente il dotto barnabita e nel consigliargli con supponenza (e con l'ipocrita generosità dei meschini momentaneamente vincitori) quello che avrebbe dovuto fare e dire per... « andare d'accordo » con loro (!). Inopinatamente gli attacchi si erano intensificati ed incattiviti nel 1911 e nel 1912, cioè proprio dopo che padre Semeria aveva prestato il giuramento antimodernistico, quando ormai da molti si pensava che la « sua crisi suprema e buona » si fosse risolta. Evidentemente a qualcuno della cosiddetta *presse noire* non andava giù che san Pio X in persona avesse autorizzato il barnabita a giurare a modo suo, secondo coscienza. Del resto, nemmeno il padre generale Vigorelli aveva capito bene la situazione psico-spirituale del confratello contestato, se aveva interpretato come « restrizioni », rigettandole, quelle che erano semplicemente « chiarificazioni e schiarimenti » per il giuramento che poi il papa accetterà. Che qualche prete-giornalista, delle varie « Unità e Riscosse cattoliche », più papale dello stesso papa e vera mosca cocchiera, non volesse lasciarsi sfuggire una preda così ghiotta e tutto sommato così facile perché inerme, perché sola?...

Qualcuno consigliava al barnabita di tacere del tutto e per sempre, cioè di non scrivere più niente e di non predicare più; altri, invece, voleva che riscrivesse tutto daccapo, in difesa della dottrina tradizionale della Chiesa, specialmente a proposito dell'apologetica vendicata anche dal Concilio Vaticano I; c'era chi lo consigliava di ritrattare *tout court* quanto di difforme dall'insegnamento del decreto *Lamentabili* e dell'enciclica *Pascendi* avesse sostenuto in libri e in discorsi anche anteriori, dagli ultimi anni dell'800 in poi, nell'ammissione umile degli errori in cui potesse essere incorso e nel tentativo di riparare lo scandalo che avesse provocato; e c'era chi, invece, si limitava a pretendere la confutazione sistematica di tutte e singole le accuse che gli venivano mosse da più parti, specialmente da parte del Colletti e del Cavallanti. Tutti questi consigli, contraddittori anche, espressi in forme ben più che appassionate solo o « ardenti », anche da gente, come diceva il card. Maffi pure lui nel mirino della reazione antimodernista, « di nessuna autorità » e addirittura « di vita equivoca » ma ancora ascoltata in loco più o meno alto, non potevano non frastornare padre Semeria.

Vedremo cosa farà la disorientata *brebis galeuse* appena arrivata in Belgio.

Intanto soffermiamoci brevemente, sempre per illuminare di riflesso l'animo del barnabita esule, sulle contraddizioni e sulle incoerenze dei suoi accusatori; di alcuni di loro almeno, quelli a cui padre Semeria teneva di più.

Incominciamo dal padre Mattiussi, che in quegli anni aveva i suoi guai col suo arcivescovo, il beato card. Ferrari. Il gesuita milanese, mentre ammetteva che « i più gravi errori erano stati dedotti contro la volontà e la previsione » del barnabita e che « di errori formali espliciti nei libri di p. Semeria » lui « non ne aveva trovati », consigliava di... non dirlo a nessuno, per non favorire il trionfo « del mondo amico del pensar largo »...: con buona pace della verità! Mentre riconosceva che « il diritto era del padre Semeria e il torto era del padre Colletti », squalificava come incompleto il tutt'altro che breve saggio semeriano (12 pagine a stampa) di confutazione delle accuse collettiane, « a me pare che la risposta al p. Colletti non abbia importanza »: con buona pace della giustizia! E mentre infine si esaltava compiaciuto nell'affermazione del suo amore per « il parlar chiaro e schietto » (?!), sentenziava che il barnabita doveva « o fare un libro, nel quale esporre e difendere la vera dottrina apologetica, dichiarando di rigettare tutto quello che avesse detto in contrario; o riprendere le proposizioni del Colletti, o meglio del Cavallanti nell'*Unità Cattolica*, e a ciascuna rispondere, confessando di aver dato occasione all'accusa o mostrando di non averla data, secondo i casi » (A. Gentili-A. Zambarbieri, pagg. 446-447, 457) (ma c'erano o non c'erano « errori gravi... formali, espliciti »?!): con buona pace della coerenza, come ulteriormente apparirà da quanto dico qui di seguito!

Padre Semeria, contro voglia ma su richiesta dei suoi superiori ed in modo anche efficace e convincente, aveva composto e fatto stampare uno *specimen* di « refutazione » delle accuse del Colletti (che riempivano più volumi!), dal titolo *Memoriale* o *Lettera-dichiarazione*, destinato a rimanere tutt'altro che riservato contrariamente alle intenzioni iniziali. Consapevole di non aver esaurito l'argomento, il barnabita contestato aveva premesso al *Memoriale*, correttamente: « Dico *saggio* perché a ribattere tutte le sue [del Colletti] asserzioni ci vorrebbe un volume... e poi qui si può ben dire *ab uno disce omnes* per-

ché il metodo è cosa di sua natura costante ». Ora il padre Mattiussi, che squalifica, come ho detto, questa confutazione come incompleta, precedentemente, nel 1908, in occasione di una polemica tra *La Scuola Cattolica* e il Cavallanti, aveva consigliato a Tommaso de Töth, direttore delle *Armonie della Fede*, di invitare « *La Scuola Cattolica* a ribattere gli appunti del suo collega Cavallanti », e soggiungeva: « È inutile scaldarsi, dica; se non avete tempo di rispondere a tutto scegliete qualche punto principale, ribattetelo e fate intender così che cade anche il resto » (L. Bedeschi). Ma, non dice la stessa cosa anche padre Semeria? non intende anche lui ribattere qualche punto principale (in 12 pagine, però!), e far intendere così che cade tutto il resto? Anzi, il barnabita non lo dice anche meglio, più elegantemente accompagnandosi ai classici, e più validamente rimandando alla motivazione scientifica della natura del metodo? Perché quello che andava bene per *La Scuola Cattolica* e nel 1908, secondo il Mattiussi, non doveva andar bene per padre Semeria e nel 1912, sempre secondo il detto Mattiussi? A me, e mi sbaglierò..., l'atteggiamento dell'« ottimo padre gesuita » (è la *brebis galeuse* che continua a definirlo così!) fa venire in mente Voltaire che diceva, infastidito dalle buone ragioni dei Santi Padri: « Sì, sì, li ho letti, li ho letti: e non glielo perdono! »....

Analogamente incoerente, a mio giudizio, è anche il comportamento dei padri Vigorelli, Premoli e Fioretti, della curia generalizia dei barnabiti.

Padre Vigorelli, assente dall'Italia tra l'aprile e l'agosto del 1912 perché in visita canonica ai collegi del Brasile e del Belgio, nell'ultimo suo intervento su Semeria prima della partenza (dicembre 1911 - gennaio 1912), definiva il Colletti irriverente verso l'autorità ecclesiastica perfino « nei titoli dei suoi libri » e proseguiva: decida padre Semeria « se sia conveniente che faccia una dignitosa protesta e confutazione delle affermazioni che gli sono falsamente attribuite... notando che il contenuto de' suoi libri egli lo ha sottoposto in Roma alla revisione della autorità competente, la quale non avrebbe certamente dato il suo visto se in modo tanto patente, come viene asserito, venissero fatte affermazioni ereticali di tanta gravità ». Nel suo primo atto sempre « semeriano », dopo il rientro a Roma, e « dopo aver preso consiglio » (da padre Fioretti?...), notifica al confratello criticato, lontanissimo dall'immaginarselo, l'esilio belga, « La manderei volentieri al nostro collegio di Bruxelles dove si sente molto il bisogno di un confessore assiduo al S.

Tribunale », senza una parola, senza il più piccolo accenno al *Memoriale* di confutazione, suggerito da lui ed approvato nella sostanza da tutte o quasi tutte le personalità alle quali era stato inviato in visione (A. Gentili-A. Zambarbieri).

Ho l'impressione che padre Vigorelli, al suo ritorno, abbia trovato le cose già belle e fatte, abbia trovato già tutto deciso, e si sia adeguato al parere del padre Fioretti, che potrebbe essere stato il *meneur* dell'epilogo belga del « caso Semeria ».

Costui, padre Fioretti, fu vicario generale dall'aprile all'agosto del 1912. In questi quattro mesi dovette occuparsi molto, anche a suo dire, del « caso Semeria » e intrattenne un rapporto epistolare col confratello criticato. Ma, accanto alle dieci lettere di quest'ultimo, anche cinque in un mese solo, e tutte appassionate e « torrentizie », come il solito, ne abbiamo solo due del vicario generale, e anche queste due perentorie ed autoritarie, ironiche anche ed ultimative, non cordiali. Anche padre Fioretti era favorevole in un primo momento alla soluzione della confutazione delle accuse collettiane; ma poi, a memoriale composto, cambia idea, giudica inutile il memoriale stesso e aggressivamente inquisisce ed indaga, esige anche per espresso spiegazioni da padre Semeria su persone e fatti che con la sua ortodossia allora in discussione non avevano molto a che fare. È sotto il vicariato generale del padre Fioretti che viene affacciata per la prima volta, dal futuro vescovo don Benedetti, e presa in considerazione dalla curia generalizia dei barnabiti priva del padre Vigorelli, la soluzione straniera per il padre Semeria. Perché padre Fioretti fu incoerente, cambiò idea a proposito del *Memoriale?*, e si decise per la soluzione straniera? Eppure, comunicava il card. De Lai, era desiderio del papa che padre Semeria venisse allontanato dalla Liguria, destinato « lungi dalla Liguria », non dall'Italia... Potrebbero esserci state delle ragioni personali, di risentimento, inconsapevole? Cioè, padre Fioretti potrebbe essersi indispettito per le frequenti allusioni *ad personam* che faceva padre Semeria? Costui, per difendere se stesso, si appellava ad alcuni precedenti: ricordava, al padre Fioretti, le passate simpatie per il rosminianesimo, « anello di congiunzione tra il vecchio e il nuovo », e il conseguente trasferimento da Lodi a Roma; ma gli sottolineava anche che, nonostante questo passato e queste simpatie, lui, il padre Fioretti, era diventato generale dell'ordine, e nessuno non gli aveva mai chiesto né una ritrattazione né di fare « l'esaltazione del decreto *Post obitum* » di condanna delle proposizioni rosminiane... (A. Gentili-A. Zambarbieri).

Sulla soluzione straniera del padre Fioretti, si appiattisce, oltre al padre Vigorelli, il padre Premoli, anche lui inizialmente d'accordo sulla confutazione delle accuse. L'appiattimento ad un certo punto è tale che l'assistente generale e storico della congregazione afferma vivacemente e con compiacenza che « le lettere dell'uno [padre Premoli] potevano benissimo essere firmate dall'altro [padre Fioretti] e viceversa, indifferentemente ». Il padre Premoli era stato anche il promotore del giro di consultazioni sulla validità del *Memoriale* di confutazione delle accuse del Colletti, che aveva dato risultati sostanzialmente favorevoli al padre Semeria... In un secondo tempo egli rivela un'inaccettabile sudditanza psicologica, se non addirittura un ben poco dignitoso servilismo nei confronti del padre Mattiussi. Al gesuita di Milano, i cui guai col card. Ferrari erano noti, che andava mendicando a destra e a manca appoggi tra la stampa papale e il cui comportamento nel « caso Semeria » ho appena finito di ricordare, si rivolge padre Premoli tutto umile, e riallacciandosi, nell'ingenuo compiacimento dello storico informato, ai fraterni rapporti... cinquecenteschi tra Gesuiti e Barnabiti, lo prega che « si compiaccia di dirgli... che cosa... al detto padre [Semeria] rimarrebbe a fare per riabilitarsi interamente in faccia ai cattolici... » (!), e finisce col raccomandarsi alle... « sue sante preghiere » (!). Perché non ha chiesto consiglio ai cardinali Maffi, Capecelatro, Gennari...? Gli amici di padre Semeria, almeno certi amici, non avendolo non seppero darsi il coraggio di difenderlo nemmeno per quello che, poco o tanto che fosse, era difendibile. Anzi, chiedendone i consigli si schierarono con gli antisemeriani, parte in causa e quindi sospetta, e decisero di esiliare un confratello che san Pio X chiedeva soltanto venisse spostato da una regione italiana all'altra.

Quanto possono aver contribuito queste contraddizioni, queste incoerenze e questi eccessi di zelo al frastornio intellettuale del barnabita incriminato? Padre Semeria, poco prima di partire per l'esilio, si rammaricava della giustizia « della famiglia sacra » a cui gli fu sempre gioia e orgoglio l'appartenere; e, appena arrivato in Belgio, si consolerà col pensiero che, per fortuna, « dalla piccola giustizia (!) degli uomini... » poteva ricoverarsi sotto le grandi ali della bontà di Dio, « donde nessuna forza potrà strapparmi » (A. Gentili-A. Zambarbieri).

Prima di lasciare l'Italia padre Semeria ripeteva quasi ossessivamente: « Ora poi, francamente, non vedo che altro potrei fare; né capisco bene che cosa precisamente vogliate da me... »;

« non riesco a capire che cosa desideriate e non posso dire né sì né no... »; « ... non capisco che cosa precisamente potrei e dovrei fare... ». All'inizio del 1912 aveva già detto al padre generale Vigorelli: « Si vuole che io parli e mi si chiude la bocca. Davvero non mi raccapezzo più in questi sistemi... ». E non aveva tutti i torti.

Arrivato a Bruxelles, lui che aveva affermato che, nonostante la sua indole insofferente, non si sarebbe mai rifiutato « di prendere in considerazione con animo benevolo, docile, ogni suggerimento », volle dimostrare la sua buona volontà coi fatti. E come primo impegno di studio si assunse quello dell'apologia, della difesa del proprio pensiero e della propria persona, l'impegno *pro domo sua.*

Siccome qualcuno gli aveva consigliato di scrivere un volume di confutazione delle accuse che gli muovevano il Colletti e il Cavallanti, padre Semeria si accinse a scriverlo; e al volume volle aggiungere, sempre a difesa del suo pensiero, una petizione ad un cardinale per ottenerne la comprensione e lo aiuto, e una denuncia pubblica del modernismo di altri. In più, per la difesa della propria persona, che si voleva coinvolta negli ultimi casi di Liguria precipitati col rifiuto dell'exequatur governativo al nuovo arcivescovo di Genova, scrisse la sua versione del « caso Caron ».

L'apologia del pensiero semeriano da parte della *brebis galeuse* rimarrà incompiuta, e non verrà mai più ripresa: l'*Epilogo di una controversia,* del 1919, è un'altra cosa e riflette tutto un altro spirito. Il volume, od « opuscolo » di confutazione, rimase fermo al primo capitolo, che è una semplice dichiarazione di intenti, molto utile per conoscere l'animo di padre Semeria appena esiliato, ma del tutto inutile per il chiarimento delle sue idee; la petizione al card. Merry del Val non venne spedita; la denuncia del modernismo di Pietro Ellero, destinata alla *Voce* di Prezzolini, rimase nelle mani di Ida Novi; e la versione del « caso Caron » fu trattenuta presso di sé dal padre Semeria, che l'andò ritoccando anche a distanza di anni: destinata alle stampe, come rivela lo pseudonimo in calce *R.T.*, rimase sempre presso l'autore che, in tal modo e coi successivi ritocchi che ci portano fino al card. Minoretti e alla soppressione della *Liguria del Popolo,* cioè alla seconda metà degli anni Venti, volle per così dire consegnarla alla storia.

Dopo questa breve stagione apologetica, *pro domo sua,* la *brebis galeuse* non rinunciò a difendersi, pur interessandosi

principalmente di tutt'altro. Ma procedette, nella sua difesa, in modo diverso e cioè attaccando inopinatamente, punzecchiando improvvisamente, ironizzando mordacemente ed eccessivamente anche, e squalificando culturalmente ad ogni pié sospinto i suoi avversari e tutti coloro che non la pensavano come lui anche in campo politico e sociale. Questa tattica apologetica, da « guerriglia » direi, pseudonima e più frequentemente anonima, in vista della pubblicazione o della semplice conservazione *ad rei memoriam*, è la più lunga e mi sembra anche la più congeniale al barnabita e la più convinta. Ed è condensata efficacemente nella commemorazione di Luigi Veuillot, composta nel 1914, l'anno successivo al centenario della nascita del giornalista francese: ecco perché pubblico anche questa in appendice.

Anticipo brevemente il contenuto e le caratteristiche principali degli interventi della *brebis galeuse* in propria difesa, *pro domo sua*, lasciandone a chi volesse saperne di più il piacere della lettura diretta e completa nella traslitterazione di cui sono stato capace (ché « Non Ida Novi i' son, né il buon Barucci! » ...) e che allego in appendice. Lo stile, il linguaggio, la passione oltre che la varietà degli interessi e la sincerità e la profondità di partecipazione dell'ardente barnabita, anche se non possono essere più così stupefacenti come al suo tempo, quando tutti *bon gré mal gré* si inchinavano a riconoscergli « i doni largamente concessigli da Dio », mantengono ancora oggi un grande fascino e lo distinguono da tutti gli imitatori, non dotati, se non altro, di quello *spiritus altor* che lo divorava, « prima e dopo la barba », la carità.

L'opuscolo di « refutazione » delle critiche (*Falsificazioni complete...*) e la istanza di comprensione e di aiuto al card. Merry del Val (*Eminenza*), hanno in comune diversi aspetti, oltre quello puramente esteriore e casuale dell'anonimato. Sono aspetti che, nell'assenza di una qualsiasi indicazione cronologica, ci permettono di ricondurli ad una stessa *temperies* spirituale e ad un unico momento storico, il compimento del *sacrificium voluntatis* e l'accettazione dell'esilio, alla fine del 1912. Nell'opuscolo e nella lettera la *brebis galeuse* si propone di far emergere e di far accettare la continuità cattolica della sua *mens* e del suo *animus*, della sua intelligenza e della sua volontà: padre Semeria, come era stato attento alla « conformità del suo pensiero con quello ecclesiastico » dieci e più anni prima del decreto *Lamentabili* e dell'enciclica *Pascendi*, quando

scriveva i volumi, poi criticati, accettando la revisione previa e le correzioni suggerite dal Maestro dei Sacri Palazzi, così è animato unicamente da « un desiderio di edificazione delle anime » all'inizio del suo esilio, da *brebis galeuse,* mentre scrive *pro domo sua.* L'argomento principe invocato dal barnabita da Bruxelles a sostegno della sua costante cattolicità, di prima e di dopo i documenti pontifici antimodernisti, è il fatto d'aver sottoposto e di continuare a sottoporre, a suo dire, all'approvazione dei suoi superiori religiosi ogni suo scritto.

Indignato per l'offesa che veniva fatta non tanto a sé quanto ai « revisori » del suo ordine e al domenicano padre Lepidi « uomo venerando... e veneratissimo, ... autorità sacra a tutti », padre Semeria pensava di poter avere buon gioco dei suoi critici anche solo col richiamarli al più elementare buon senso; « Chi ha merce di contrabbando da far passare, non la offre ai doganieri, perbacco! ». E avrebbe avuto davvero buon gioco, ma in circostanze diverse, in circostanze normali, e con persone dotate normalmente almeno di... *humor,* di quello *humor* che il barnabita riconosceva anche a san Pio X, condensato « nella sua bella risata veneziana » a coronamento di un innocente e spontaneo « el xe mato! » (*Dagli amici mi guardi Iddio...: il caso Missiroli*: 1913-1914). Ma si illudeva padre Semeria, meglio ingenuamente si sbagliava, in contrasto anche con se stesso. A parte l'enciclica *Pascendi,* che autorizzava a sospettare dell'*imprimatur* concesso dai superiori religiosi, perché spesso viziato *nimia fiducia de auctore concepta*; e a parte i frequenti conflitti tra il Maestro dei Sacri Palazzi e la Congregazione dell'Indice, noti a tutti, tollerati in *alto loco* e sfruttati a livello molto meno alto dalla *Unità Cattolica,* dalla *Riscossa Cattolica* e dalla *Liguria del Popolo,* non era lo stesso padre Semeria che negava ai « teologastri di destra e di sinistra » e ai suoi critici in particolare il buon senso? Come poteva ragionevolmente aspettarsi che usassero con lui quello che negava financo possedessero all'origine? (*La grande speranza*).

Ancora: l'opuscolo e la lettera vennero provocati dai consigli di persone amiche ed autorevoli e dalle critiche persistenti di avversari e « nemici ». Il richiamo all'approvazione previa dei superiori religiosi e del Maestro dei Sacri Palazzi glielo aveva suggerito, come abbiamo visto, lo stesso padre Vigorelli « prima maniera », di prima della partenza dall'Italia per la visita canonica in Brasile e in Belgio. Con tutta probabilità la soluzione dell'opuscolo di confutazione e della lettera supplica al Segretario di Stato non sarebbe piaciuta al padre Mattiussi

il quale, « coerente » come era, pur avendo suggerito anche l'alternativa di un libro di confutazione di tutte le accuse del Colletti, meglio del Cavallanti, in realtà pretendeva più che una convincente difesa e confutazione, una umile ed umiliante ritrattazione, cosa che sdegnosamente padre Semeria non voleva fare, nemmeno per compiacere « l'ottimo padre gesuita » (A. Gentili - A. Zambarbieri).

In *Falsificazioni complete...* la *brebis galeuse* spiega i motivi del suo lungo precedente silenzio: le critiche gli sembravano in gran parte passionali, per cui « il tempo ne avrebbe fatto in breve giustizia »; gli attacchi alla sua persona si sarebbero assopiti con un suo « ritiro momentaneo », con un suo « tattico e temporaneo » allontanamento dall'Italia. In *Eminenza,* alla sottomissione previa al giudizio dei superiori e del Maestro dei Sacri Palazzi, il barnabita esule aggiunge, come ulteriore prova della sua *mens* e del suo *animus* costantemente e sinceramente cattolici, il deciso rifiuto ad ogni ristampa e traduzione dei suoi libri (accortosi che « non era del tutto gradito il tono, o qualche speciale indirizzo... »), nella continuità dell'impegno di pubblicista perché non sembrasse aver scelto « un silenzio sdegnoso », risentito, di ripicca.

Il carattere generale di quel che la *brebis galeuse* compose o per lo meno di quel che ci rimane delle *Falsificazioni complete...* è quello di una dichiarazione di intenti. L'impressione che se ne ricava leggendola è positiva, le intenzioni del padre Semeria sono nobili: intende far tesoro delle critiche giuste che gli sono state fatte e sulla base di esse è disposto a correggere e a chiarire il suo pensiero; non vuol fare i nomi dei suoi critici perché, per soddisfare le esigenze scientifiche di una confutazione, basta citare le opere; afferma caritatevolmente di non avere nemici: se qualcheduno lo fosse nei suoi confronti, non lo sa e non lo vuol sapere; si impegna a scrivere senza rancore, chiedendo solo di essere letto con spirito di carità: « tra due sensi che una frase potrebbe avere — dice — chiedo si ammetta che avevo in mente il giusto »; vuole riparare gli eventuali scandali dati e riacquistare una fiducia che « paresse demeritata ». Nell'*Eminenza,* si rivolge ad un cardinale di curia. È una novità nel « caso Semeria »: finora si sapeva che il barnabita pensava ad un nuovo ricorso a san Pio X, e basta. Il cardinale di curia è il card. Merry del Val. Anche se non è espressamente nominato, è chiaramente lui, dal contesto. Del resto il barnabita esule non avrebbe potuto pensare di rivolgersi al card. De Lai, di cui conosceva l'ostilità anche se di

questa ostilità non poteva ancora immaginare la tenacia... Del card. Merry del Val, allora solo Prosegretario di Stato, padre Semeria ricordava « l'accoglienza paternamente benevola » avuta nel 1903, in occasione del criticatissimo viaggio a Iasnaja Poliana da Leone Tolstoi. In questo ricorso la *brebis galeuse* non intende difendersi confutando analiticamente le accuse, ma soltanto vuole interporre « un appello alla benignità d'un indulgente giudizio complessivo » delle sue opere.

La lettera supplice è anonima (probabilmente ci è arrivata allo stato di « brutta ») ed è priva del destinatario. Credo di non sbagliarmi se identifico il destinatario nella persona del card. Merry del Val. Me lo suggerisce abbastanza chiaramente un'espressione piuttosto barocca (depennata, infatti, in parte in un secondo tempo) con la quale la *brebis galeuse* intende captare la benevolenza del porporato: il barnabita esule si rivolge fiducioso all'animo dell'Eminenza, che « s'ispira alla *equitas* della Romanità immortale, e della neoromanità della stirpe Inglese »: e tutti sanno che il card. Merry del Val, di padre spagnolo, era nato a Londra.

Della difesa della sua persona, operata dalla *brebis galeuse* con la sua versione del « caso Caron », mi piace qui sottolineare solo gli aspetti più significativi. Ho già detto della volontà semeriana di consegnare alla storia la sua versione dei fatti. In più; accanto alla sostanziale serenità di giudizio e alla abituale pacatezza di linguaggio, segnalo l'inutilità, per l'economia e per l'efficacia della difesa, dei maliziosi apprezzamenti sulla ignoranza di mons. Pulciano, che gli aveva tolto la predicazione: « uomo rigido, ..., lontanissimo da ogni idea modernista, anche perché non ricco di idee... », e di mons. Caron, sospettato dall'opinione pubblica come responsabile del suo esilio: « ... nella sostanza del suo pensiero, se pure ha un pensiero... Chi mai in Italia ne aveva sentito parlare prima che se ne occupasse la Camera? »; accanto alla precisione cronologica della ricostruzione dei fatti di cronaca recente, segnalo la genericità con cui viene affacciata e subito accantonata la teoria della chiesa « democratica », conosciuta dal Semeria, a mio giudizio, più attraverso il Gioberti che non attraverso il più recente (e da lui dimenticato) Pasquale Stanislao Mancini: « Che il popolo debba eleggere i vescovi è una tesi assai ardita, che non vorremmo qui riassumere per conto nostro »; e accanto alla inesattezza dell'affermazione che « l'interpretazione della legge delle *Guarentigie* più favorevole allo Stato fu rarissima, due o tre casi in cinquant'anni di Regno », mentre si sa che,

solo nel 1875, il Minghetti privò 33 vescovi del godimento delle temporalità (L. Frugiuele), segnalo l'incompletezza « tecnica » del discorso semeriano sulla genesi della stessa legge delle *Guarentigie*: nel presentarla come frutto dello scontro e del compromesso tra due opposte politiche ecclesiastiche, quella cavurriana del separatismo e quella meridionale del giurisdizionalismo, la *brebis galeuse* cita, tra i rappresentanti più significativi della prima, il Vigliani, mentre non cita nessuno per la seconda, nemmeno il surricordato notissimo Mancini: evidentemente il barnabita in esilio, che aveva « lasciato tutto qui », che si era portato solo la *Bibbia*, l'*Imitazione di Cristo* e il *Dantino*, non aveva sufficiente bibliografia specialistica a disposizione, specialmente i primi tempi.

Continuo nella breve anticipazione del pensiero semeriano contenuto nell'*Appendice documentaria* che segue. Ancora per difendersi, per difendere il suo pensiero e la sua persona, la sua *mens* e il suo *animus* cattolico, la *brebis galeuse* attacca, scopre il modernismo negli altri, denuncia Pietro Ellero alla critica di Prezzolini. La denuncia è datata: *Genova ... gennaio '913*, ma la data va corretta. La data topica è falsa: a Genova risiedeva la trascrittrice Ida Novi, l'autore era a Bruxelles; quella cronologica va anticipata: in gennaio 1913 si sarebbe dovuto spedire a Prezzolini solo la trascrizione dell'autografo, il quale dovrebbe essere stato composto, se teniamo conto del tempo necessario per la spedizione in Italia e la traslitterazione per la stampa, nel dicembre precedente. A proposito di Pietro Ellero, uno dei fondatori della scuola positiva penale italiana, scrittore fecondo e longevo (1833-1933), ricordo che il volume *La vita dei popoli* venne stampato a Torino nel 1912 e non, come dice Mario Trojano (*Enciclopedia «Treccani»* e *Dizionario enciclopedico* omonimo) nel 1915. Per quanto riguarda il contenuto, poi, si noti con quanta acribia, veramente da severo inquisitore, la *brebis galeuse* scopra le venature moderniste del pensiero dell'Ellero e con quanta puntigliosità le additi a Prezzolini. E si notino anche i numerosi tentativi di *captatio benevolentiae* messi in atto da padre Semeria: costui, che poco dopo straccionerà non poco il direttore della *Voce* per certe sue simpatie per Ch. Maurras e per un « papato ... tzarista » (*Prezzolini in trappola*: 1913-1914; *Cattolicismo anticristiano*: 1913), si professa « ammiratore di parecchie qualità » di Prezzolini; con un razionalista qual era costui sottolinea intenzionalmente l'antirazionalismo dell'Ellero, che « ce l'ha anche coi modernisti (come coi razionalisti) »; ed esperto di studi religiosi, conoscendo l'ignoranza di certi suoi critici ed i metodi

non proprio scientifici di certi periodici, anche della *Civiltà Cattolica* e del suo direttore padre Chiaudano con cui polemizzerà vivacemente (*Le tenerezze e le attenzioni della « Civiltà Cattolica »*; *I periodici papali e l'onestà cristiana*), provocatoriamente riconosce alla *Voce* uno *staff* di collaboratori « anche su questo punto così valenti da disgradarne una Rivista teologica ».

Con la denuncia del modernismo di Pietro Ellero, rimasta inutile nel cassetto di Ida Novi, termina la breve stagione specificatamente *pro domo sua* della *brebis galeuse*. D'ora in poi, dal gennaio del 1913 a tutto il 1914 almeno, a mio parere, padre Semeria si limiterà ad attacchi isolati, alla polemica spicciola, alla tattica difensivo-aggressiva che ho chiamato della guerriglia.

È amareggiato perché non gli si crede e si dubita della sua fede; è deluso perché l'esilio si prolunga, senza speranza. E allora riprende a « citare con onore », direbbe ancora e questa volta con ragione padre Mattiussi, autori condannati ed usciti o espulsi dalla Chiesa, come Renan, Loisy e Tyrrell; « libero ma non ribelle, docile ma non servile », anzi "tutto docilità ma servilità niente, zero!", si identifica con Dante contestatore della curia romana e con Montalembert così diverso dal clericale Veuillot e dal "papale" Maurras; contrappone san Francesco a san Domenico, la carità all'inquisizione, la verità alle formule, il cattolicesimo al cristianesimo, il Vangelo alla scolastica e al canonismo, la mistica alla dogmatica...; squalifica mons. Benigni, i Gesuiti di Via Ripetta e di Francia e i giornali della stampa papale italiana e straniera; celebra mons. Bonomelli e gli dedica l'apologo di « Ninetto [= laico cattolico italiano], figlio stupido di una madre premurosa e dalla testa piccolissima [= la curia romana] ».

In particolare: di Renan e di Loisy apprezza « quel lavoro critico che gli ignoranti e i profani si divertono a dispregiare », riconoscendo al primo « guizzi di luce concentrata, ..., spirito acuto, ..., e il merito dell'intuizione », al secondo una « meravigliosa linearità di pensiero e di frase..., una luminosità mirabile diffusa per tutta la sua opera », per cui « è difficile trovare anche in Germania un monumento razionalmente così perfetto in ogni sua parte come quello che è costituito dai suoi tre volumi di commento ai nostri quattro vangeli » (*La critica dei Vangeli da Ernesto Renan a Alfredo Loisy, nel cinquantenario della pubblicazione della « Vie de Jésus »*: 1913 — padre Semeria, ormai « con la barba », sosterrà ben altre idee qualche anno

dopo, [nel 1923?], in un confronto, inedito e presso di me, tra la *Vie de Jésus* di Renan e la *Storia di Cristo* di Papini); cita con onore Tyrrell, « arguto pensatore e scrittore..., dal temperamento artistico, ..., dai modi ingegnosi, ..., dalla posizione spiritualmente elevata, ..., che si diverte a finemente satireggiare, ...; un galantuomo, che si tira addosso dei guai... » anche per « l'inettitudine dei formati alla tozza filosofia scolastica, tutta figure geometriche, a cogliere il pensiero moderno così ricco di sfumature... », e se la prende con « l'uso esclusivo del latino in teologia...: parlare latino scolastico significa condannarsi a pensare alla medievale, e quindi a non capire neanche chi ha camminato coi tempi » (*Quello che ancora oggi si pensa dell'Inferno*: 1913); sta con Dante, che si « sentiva cattolico e rispettava il Papa... », ma che se gli avessero detto « che il Papa era il suo padrone, che il Papa era il nuovo Cesare, ah

> Prezzolin, Prezzolin che intemerata
> da quella bocca ti saria toccata! »

(*Prezzolini in trappola*); sta con Dante « sicuro di essere in buona compagnia. Proprio ieri Dante ha avuto ancora gli elogi del Vaticano. Noi non sappiamo se tutte le idee di Dante abbiano l'approvazione personale di S.E. il Card. Merry del Val e quella personale di Giuseppe Sarto; anzi crediamo di no, perché siamo semplici ma non, speriamo, stupidi, ... » (*ib.*); si specchia in Montalembert « uomo temperato, che nell'avversario sente il fratello, che nell'errore, non carezzato, scopre un'anima di verità, una scintilla; l'uomo delle sfumature; meglio l'uomo che sente il dovere, il bisogno di capire chi dissente da lui, di condurlo a poco a poco per mano lungo i sentieri difficili, sino alla volta della verità », mentre è in deciso contrasto con Veuillot « molto cattolico, molto romano, poco cristiano, poco evangelico » (*Luigi Veuillot*: cfr. *Appendice documentaria*, V) e con Maurras, « il cattolico, anzi il clericale ateo, l'amico del papa e il nemico di Gesù » (*I nodi vengono al pettine*: 1914) il sostenitore, secondo Prezzolini, di un certo tipo di cattolicesimo: ma « un cattolicismo con un papa assolutistico, tomistico, cesareo, certo e lo pensiamo chiaro e lo diciamo forte noi lo respingeremo con tutte le energie della nostra anima, questo è un fatto, e nessuno può saperlo meglio di noi » (*Prezzolini in trappola*); preferisce san Francesco a san Domenico, perché il primo « è il Vangelo, è l'amore, ...: i roghi li spegneva, non li accendeva... », mentre il secondo « rappresenta, nell'opinione comune, ..., la Scolastica e l'Inquisizione, la forza della dottrina e la dottrina della forza... » (*Il ritorno di s. Francesco*, RENO-

VATIO 1987, 3, pag. 411; squalifica la scolastica, come faceva prima dell'esilio: il concetto di causalità dei « teisti tradizionali, della Scolastica e dell'Aristotelismo [Dio-creatore], ha avuto fortuna in un momento di filosofia infantile, di sfilosofia » (*Nota sul principio di causalità e un triplice modo d'intenderlo*: 1913); se la prende con i teologi, che qualche volta « smarriscono il buon senso cristiano » (*Ancora Galileo Galilei*: 1913) e con « i teologastri di destra e di sinistra dalla fede piccina, meschina, miserabile, pedante... » (*La grande speranza*: 1913), ma « dallo strapotere dei rabbini d'una volta » (*Di nuovo Romolo Murri e la Democrazia cristiana*: 1913), per cui conclude « noi vorremmo che i teologi cattolici meditassero serenamente la confusione in cui si sono ridotti » (*La rivelazione di Gesù è luce o tenebre? conforto o umiliazione?*: 1913); squalifica la teologia, che « è una formazione storica d'indole conservatrice... Le novità non mancano... ma esse si giustappongono all'antico con una tranquilla incoscienza » (*ib.*), che ama le formule e se anche « lo sbaglio non è in quella formola, ma nel fatto di averne voluto costruire una, ... », perché « la formola non dice nulla; ... consiste in un non-pensiero, in un non-pensabile... » (*ib.*); polemizza con la *Civiltà Cattolica*, « il quinto (o il primo?) Vangelo del nostro Clero e lo spauracchio del laicato cattolico più intransigente (*La tenerezza e le attenzioni...*), che difende la borghesia, che sostiene « che gli operai guadagnano troppo, oltre il giusto salario » (*ib.*), che attacca « chi non la pensa come i padri di Via Ripetta », e che « per il suo carattere officioso, la posa a semi infallibile..., e dall'alto della sua sapienza... colla attitudine di chi giudica e *manda*... » (*Ancora Galileo Galilei*); come polemizza in genere con i Gesuiti che « trovano più comodo ignorare i metodi scientifici. E quando essi vogliono denunciare un testo non ci si imbrogliano; prendono qua e là dei brani a loro piacimento, se ne ridono del pensiero dell'autore pur d'avere un gruppo di parole degne di condanna. Nessuna referenza che possa illuminare il lettore, e frasi scritte a dieci anni di distanza figureranno l'una accanto all'altra. E ci si aggiungerà un commentino, non quello dell'autore stesso, ma il più capace di snaturare la portata delle parole. E quale leggerezza in questi attacchi ardenti contro dei fratelli, contro persone e cose che la probità più elementare obbligherebbe a non colpire senza gravi ragioni! — Che cosa volete? diceva uno di questi pubblicisti a cui si faceva una osservazione a proposito d'uno di questi autori (fanatici e demolitori): è la stampa. Non si ha tempo di riflettere —. La reputazione del prossimo non vale molto, lo si vede, è a buon

mercato, è alla mercé d'una emicrania... » (*Gesuiti francesi e Gesuiti italiani*: 1914); ed è durissimo con la stampa papale: « gli intransigenti rossi non sono né più né meno dei neri, Podrecca e Scotton si equivalgono nel campo pratico, nelle azioni... » (*E la Libia?*: 1913), « gli scrittori dell'*Unità Cattolica* sono oggi i Farisei d'una volta » (*Di nuovo Romolo Murri...*), « il giornale cattolico... assurse alla dignità di quinto Vangelo; anzi fu letto, mentre i quattro autentici erano trascurati... » (*Luigi Veuillot*), « E Roma tace o incoraggia. L'essere, il dirsi, il gridarsi *papale* dispensa per avventura dall'essere onesti? o copre agli occhi del Vaticano la disonestà dei procedimenti?... Vedremo quale altro incoraggiamento riceverà ora il M. R. P. Chiaudano dalla Segreteria di Stato. Le coscienze oneste sanno però già che cosa pensare, lo sanno da tempo e lo imparano ogni giorno meglio » (*I periodici papali e l'onestà cristiana*: 1914), e arriva a dire senza mezzi termini che « la stampa cattolica vive di maldicenza » (*Un buon esempio di fraternità*: 1914), e che i giornali papali « aguzzano l'occhio contro ogni espressione dogmaticamente sospetta, ..., ma tacciono sulla immoralità dell'odio allo straniero » (*Cattolicismo anticristiano*)...

Come ho detto, la nuova tattica difensiva adottata dalla *brebis galeuse* è ben espressa nel saggio su *Luigi Veuillot*, che allego in appendice.

ALBERTO BOLDORINI

APPENDICE DOCUMENTARIA

I
[Fine 1912]

CAPO I

Falsificazioni complete delle mie parole o del mio pensiero - Vorrei non dover scrivere questo primo Capitolo, ma il lettore vedrà che non ho potuto farne a meno. Io non dirò che faccia molto onore ai miei critici. Ma proverà che è molto difficile in certe polemiche non appassionarsi e l'appassionarsi intanto è molto pericoloso. Le traveggole sono il frutto della passione, la passione è talvolta conseguenza, non buona, di un principio buono lo zelo. A chi dunque fosse tentato di dire solo appassionati i critici che hanno, come mostrerò, falsato o le stesse mie parole o il mio manifesto pensiero, dirò: forse furono solo zelanti, troppo zelanti. Forse ciò che rimprovero ad essi, è capitato anche a me, o mi può capitare: *hodie mihi, cras tibi.*

Tempus tacendi, tempus loquendi - Per più di dieci anni a tutta una serie di pubblicazioni spietatamente critiche dei miei libri opposi il più sistematico silenzio. Mi ripugnava la polemica *pro domo mea;* mi pareva che il tempo avrebbe fatto giustizia di critiche in buona parte passionali; delle giuste, che non mancavano (qual libro umano ne è esente, anche se grande? e i miei non sono grandi libri) avrei via via profittato quando l'occasione si fosse offerta o di ristampare quei libri medesimi, o meglio, poiché io non ho scritto per la eternità, di scriverne altri. Speravo si farebbe (sic) intorno ai miei libri un poco di utile silenzio; e quando la mia povera persona fu in giuoco, dopo i libri, sperai che un ritiro temporaneo, accettato colla semplicità di chi fa il suo dovere di soldato, avrebbe condotto alla pace. Oggi, autorevoli persone vengono a dirmi che le mie speranze non si sono avverate; che un chiarimento del mio pensiero non sarebbe affatto superfluo. E io vinco la ripugnanza che ho di parlar di me, vinco la noia di una discussione necessariamente analitica di testi miei addirittura falsati talvolta, talvolta fraintesi; discussione d'altre critiche, dove occorrono dei *distinguo* che parranno forse anche sottili, ma sono indispensabili per far la debita parte di ragione e di torto a me e ai miei critici. A questi dovrò, si capisce, riferirmi, perché i difetti sulla faccia di un uomo li vedono gli altri, raramente uno se ne accorge da sé. E anche quando uno se ne accorge da sé, li corregge via via alla chetichella, non ne fa il racconto al prossimo. Ma pur rifacendomi ai critici, non terrò conto delle loro persone. A una discussione che sarà forzatamente un poco personale voglio dare il *maximum* di oggettività. Citerò per forza le loro opere perché non voglio aver l'aria di inventare, specie quando dovrò pur riferire critiche che parranno inve-

rosimili: ma tacerò i loro nomi. Se mi sono stati e mi sono nemici, io non li conosco; se hanno parlato per amore puro della verità, non ci terranno certo a veder figurare il loro nome e cognome. Quanto a me più che la difesa della mia persona, mi propongo di dissipare uno scandalo. A quanto mi dicono le autorevoli persone cui alludevo, e per cui consiglio scrivo, s'è creata con tutte queste critiche una atmosfera di diffidenza intorno a me come se io fossi stato e continuassi ad essere un *(sic) brebis galeuse.* Della mia persona posso non curarmi: lo scandalo è mio dovere dissiparlo. A questo unicamente mira l'odierno opuscolo.

Volta per volta prima di stampare chiesi ed ottenni le maggiori garanzie ch'io potessi avere di conformità dei miei scritti col pensiero ecclesiastico, l'*imprimatur* del Maestro del Sacro Palazzo. Lo ricordo qui non per rendere responsabile delle sciocchezze che posso aver detto un uomo venerando da me veneratissimo, un'autorità sacra a tutti, ma per dire ancora una volta quanto cattolica fosse la mia intenzione. Chi ha merce di contrabbando da far passare non la offre ai doganieri, perbacco! Questa stessa *mens* oggi mi anima e mi sprona: desiderio di dire alla Autorità suprema, coi più umili fratelli miei, il mio *animus catholicus.*

Ho scritto per illuminare non per turbare le coscienze. Se ne ho turbate fu contro voglia, contro intenzione; vorrei mostrarlo, vorrei dissipare alcuni dei turbamenti forse prodotti, quelli che conosco. Se altri ce ne sono, mi si additino, e dissiperemo a poco a poco anche quelli. Quando per dissipare un tal turbamento basterà ristabilire il mio *vero testo,* ristabilirò il testo; quando basterà chiarire il mio pensiero, lo chiarirò; e se questo non basterà, se occorrerà correggerlo, *lo correggerò* (1).

Scrivo senza rancore, vorrei essere letto con spirito di carità. Tra due sensi che una frase potrebbe avere, chiedo si ammetta che avevo in mente il giusto. Sarò lieto quando potrò dire: ho sbagliato; quando potrò dar ragione agli altri. Chi mi conosce sa che non la pretendo o una inerrabilità. Perfino coi ragazzi a scuola ho detto più d'una volta: avete ragione, ho sbagliato io. Ma perciò stesso quando mi pare d'averlo per il manico. lo dico con una certa vivacità. Ciò servirà anche per non far dormire in piedi i miei venticinque lettori.

Forse l'opuscolo mostrerà com'è facile essere fraintesi anche quando si cerca di parlar chiaro. E le morali della favola potranno essere parecchie: anche questa per es.: andate adagio a criticare... Ma questa è per gli altri. Io preferisco l'altra che è tutta per me: andate adagio a scrivere.

Che all'opuscolo toccasse l'onore di sguardi più autorevoli e più alti, vorrei a quanti sono nella Chiesa Maestri e pastori dire tutto il desiderio di unità e d'amore che mi ha animato e mi anima, tutta la riverenza per la loro dignità, tutto il desiderio di una fiducia che sarei tristissimo paresse demeritata, e *felice se questo opuscolo,* scritto con il cuore a Dio e ai fratelli, con animo semplice e umile, mi aiutasse a riguadagnare.

---

(1) Quando per dissipare ... correggerò *in calce con segno di richiamo.*

II
[Fine 1912]

Eminenza,

memore dell' accoglienza paternamente benevola ch' ebbi dalla E. V. quando, parecchi anni addietro potei ricorrere a Lei direttamente in una per me difficile circostanza, vengo di nuovo a Lei, Principe Em.mo, per lettera a sottoporLe candidamente e reverentemente alcune osservazioni suggeritemi da voci che mi pervengono — non so quanto fondate — di sospetti che ancor graverebbero sui libri da me altre volte licenziati alle stampe. Non è certo una difesa che io voglio qui intraprendere, sí piuttosto, conscio dei difetti d'ogni opera umana, delle mie opere speciale[mente] (2), un appello alla benignità d'un indulgente giudizio complessivo. Preme a me sia chiaro alla E.V. e ad altri cui potesse spettare un giudizio autorevole su queste mie opere grosse e varie, troppo forse e grosse e varie, l'*animus* con cui l'ho intraprese e condotte, *animus* docile alla dottrina della Chiesa, alle direttive della S. Sede, docile d'una docilità, d'un desiderio di edificazione delle anime, che spero non mi sia venuto meno neppure oggi che Le scrivo.

Di questo *animus* parmi testimonio primo e più eloquente l'aver io sottoposto tutti gli scritti miei non solo al giudizio e alla correzione dei miei Superiori, ma proprio della Curia Romana, nella persona del Maestro dei SS. Palazzi. So bene che tale approvazione da me ogni volta richiesta e ottenuta non franca l'opera da ogni errore, ma certo dai più grossolani e gravi che pur talvolta mi sentii addebitati. A me preme solo mostrare ch'io invocai quanto potei di preventivo giudizio e proprio dalla più *romana* competenza, tanto più che, e il vivente P. Maestro ne può far fede, non mi rifiutai a nessuna delle correzioni che mi furono o chieste o suggerite.

Quando, già da tempo pubblicati alcuni almeno dei miei libri, potei accorgermi che non ne era del tutto gradito il tono, o qualche speciale indirizzo, mi trattenni dal pubblicare più oltre — anzi rifiutai ogni ripubblicazione delle opere già licenziate alle stampe, sia pure che richiestone (3) da editori (4) interessati —. Aggiungo che fermai la traduzione francese al primo volume e soppressi tutta una traduzione in lingua inglese già pronta.

Né è a dire che mi contentassi di non stampare più nulla, quasi chiudendomi in uno sdegnoso silenzio; no, da parecchi anni in qua ho pubblicato parecchi articoli, anche molto lunghi su Riviste anche importanti, col debito permesso sempre e l'unica precauzione d'un pseudonimo, per evitare che una certa ostilità al mio nome provocasse critiche un po' troppo soggettive. Debbo dire che quegli articoli numerosi e varii (5) non ebbero mai nep-

(2) speciale *nel ms.*
(3) sia pure che richiestone *sic nel ms.*
(4) Si deve trattare di *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive.*
(5) numerosi e varii *in sopralinea.*

pure da una stampa poco tenera per me, il più piccolo appunto. Il che potrebbe farmi pensare che il mio desiderio di *unità* nel pensiero e col pensiero cattolico non sia stato del tutto platonico e senza efficacia pratica e reale.

Tale mio animo mi sono permesso richiamare e documentare brevemente così alla E.V. perché risulti che non essendo, la Dio mercé, oggi mutato non ho nessuna ripugnanza a chiarire neppure oggi ciò che sembrasse mal detto, se di ciò avvertito e richiesto. E poiché le rette e cattoliche intenzioni contano all'equo e benigno tribunale della Chiesa Madre, credo non aver fatto opera né audace né inutile presentandomi così alla E.V., il cui animo s'ispira alla *equitas* della Romanità *immortale* e della neoromanità della stirpe Inglese (6).

III
[Fine 1912]

Il Caso Caron

Ora che è finito, è il momento di parlarne serenamente per trarne qualche lezione utile.

Ripigliamo i fatti noti a tutti, ma non a tutti presenti nella loro *serie* che li rende istruttivi (7). Alla fine del 1911, proprio il giorno di Natale, moriva Mgr. E. Pulciano, Arcivescovo di Genova. Era sempre stato in voce d'uomo rigido disciplinarmente, alieno dalla politica, lontanissimo da ogni idea modernista, anche perché non ricco d'idee, e devoto alla S. Sede. Per questa devozione anzi era salito da Casale a Novara e da Novara a Genova sotto Leone XIII. Del suo amodernismo aveva dato prova privando il p. Semeria prima della cattedra di Scuola Superiore di religione, poi della predicazione nella sua Diocesi. I PP. Gesuiti, in quella occasione, credettero averlo ai loro ordini. Infatti egli accompagnava il suo disfavore alla Scuola ormai decennale del Semeria con favore visibile, ostentato, a una Scuola che iniziava il M.R.P. Piovano S.J., venuto a bella posta da Torino. Ma negli ultimi tempi Mgr. Pulciano aveva visto il suo nome oscurato da qualche taccia rasentante il modernizzatismo, come il card. Ferrari. La differenza stava qui, che la lotta contro il Ferrari la facevano gli Scotton di Breganze nella loro *Riscossa* e la lotta contro Pulciano la faceva un don Boccardo — portavoce dei PP. Gesuiti — nella locale *Liguria del popolo* (8).

Che cosa era accaduto? Qualcosa di molto semplice. Mgr. Pulciano intendeva di fare il vescovo lui; laici e preti, preti soprattutto, e frati e

(6) e della ... Inglese *depennato.*

(7) Ora che è finito ... istruttivi *tra parentesi in matita rossa.*

(8) *Segue tra parentesi* A capo.

Gesuiti dovevano ubbidire a lui, egli al Papa. Invece altri volevano ubbidire diritto al Papa per tener sotto il Vescovo. Non ci riuscirono, anzi accentuarono in Mgr. Pulciano una non dissimulata avversione per la *Liguria del popolo* (9), don Boccardo e i suoi ispiratori (10). Benevolo al Vescovo il locale *Cittadino,* organo vecchio, temperato, potente. Sorgeva poi colla sua benedizione l'*Azione,* organo di giovani contrari all'indirizzo *Liguria, Riscossa, Unità Cattolica.* Sarà un giorno interessante vedere quanta parte questi giornali ebbero (e hanno) nel confusionismo del campo cattolico (11). Siamo (12) tornati ai tempi del vecchio *Osservatore Cattolico,* quando pareva non più la Chiesa governata da Vescovi ma i Vescovi governati da preti giornalisti, portavoce più o meno ufficiali del Vaticano. A Roma il Pulciano aveva cessato (13) di essere persona grata e si pretese che non si versassero molte lagrime sul suo feretro. Genova, per la debolezza di lui (14), era, appariva a Roma un centro di modernismo. Organo di questo l'*Azione,* ispiratore di tutto il P. Semeria ...: un ispiratore ci vuole, *per fas* o *per nefas.*

Così si apriva il problema della sua successione e non era difficile prevedere che si sarebbero scartati gli elementi temperati, che pur no mancavano, quali il Marchese di Acqui o il Gavotti di Casale, per sc gliere un elemento nettamente intransigente. Non pare si sia pensato scegliere un uomo estraneo e superiore ai partiti, alle tendenze realmen esistenti e che, imparziale per la sua stessa estraneità, venisse, giudicasse, agisse. I fatti mostrarono che si voleva un uomo tutto tenerezza per la *Liguria,* i Boccardo, i PP. Gesuiti. Il nome di Mgr. Caron, vescovo di Ceneda, fu sussurrato prima in questi cenacoli e quando venne fuori fu da loro incensato, e incensato soprattutto per la sua attitudine contro i giornali modernizzanti e per i giornali papali. Gustosissimi pettegolezzi si fecero tra *Cittadino, Liguria* e il neoeletto Caron, cercando ognuno di averlo, appena nominato, dalla parte sua. Si sarebbe detto a certe altalene che il Caron personalmente volesse non compromettersi con nessuno, ma che *Liguria* e Compagnia avessero occulti mezzi per accaparrarselo. Intanto anche un Colletti, oscuro prete (15), nativo della Diocesi di Genova (16), dimorante allora nell'Umbria, accanito censore dei libri del P. Semeria, ne stampava uno pieno delle accuse più atroci. Il Semeria v'era trattato come blasfemo negatore della divinità di G. Cristo, nei libri e dal pergamo (con qual rispetto per due arcivescovi che l'avevano lasciato predicare, e per il Maestro del S. Palazzo che l'aveva lasciato stampare!); s'arrivava a dire

---

(9) *Segue in matita nera di mano semeriana* che ebbe il colpo di grazia da S. E. il card. Minoretti.

(10) don ... ispiratori *tra parentesi in matita rossa.*

(11) Sarà ... cattolico *tra parentesi in matita rossa.*

(12) Siamo *tra parentesi in matita rossa, con* Si era *in matita nera di mano semeriana in sopralinea.*

(13) cessato *su* finito *depennato.*

(14) per la debolezza di lui *corretto su* per sua debolezza.

(15) *Segue depennato* già spedito fuori della.

(16) *Segue depennato* denigratore di professione.

che in Genova, colpa sua, era se non estinta ben indebolita la fede. Mgr. Caron accettava la dedica dell'opuscolo: ingenuità?, debolezza?, partito preso? Certo l'impressione non fu buona a Genova, dove troppi potevano e dovevano rendere testimonianza alla operosità apostolica del barnabita.

Così si era giunti al mese di luglio e per l'agosto prima poi per il settembre si diceva dovesse fare il suo ingresso in Genova Mgr. Caron. Quando scoppiava, come fulmine a ciel sereno, la notizia che il p. Semeria, d'ordine del suo p. Generale, lasciava Genova per Bruxelles. Alla vigilia quasi dell'ingresso di Mgr. Caron in Genova quella partenza parve a tutti o voluta o ispirata da lui, o ordinata per compiacerlo. E contro di lui si levò in Genova un coro di voci, nel quale la parte più forte fu certo sostenuta dai giornali popolari. Coglievano la palla al balzo, facevano dell'anticlericalismo contro il Vescovo sulle spalle di un frate simpatico. Molti speravano allora che Mgr. Caron se non aveva ispirato la misura odiosa, l'avrebbe fatta ritirare nel suo proprio interesse, nell'interesse della pace che sembra debba precedere l'ingresso di chi viene nel nome del Signore. Non ne fu nulla: la misura fu mantenuta e l'odiosità si addensò più forte intorno a Mgr. Caron, per quanto egli protestasse in tutti i modi d'essere innocente di quell'esiglio. Naturalmente la stampa più accanita contro Mgr. Caron non mancò di evocare a proposito di questa vera o pretesa persecuzione al Semeria, ciò che fino allora era rimasto sepolto nel solito oblio a cui il nostro mondo laico condanna gli atti delle autorità episcopali; furono esumate le circolari favorevoli alla *Riscossa,* venne esaminata questa collezione tanto cara al cuore del nuovo Arcivescovo. La stampa invocava l'opera del Governo e colla stampa è da supporsi fossero d'accordo i deputati della città di Genova, uno dei quali socialista, l'altro radicale, l'altro repubblicano. E così il Governo ebbe un caso Caron da risolvere.

Basta aver seguito questi fatti cronologicamente come abbiamo fatto fin qui, per vedere che passioni molteplici confluirono nella creazione del caso Caron. Che il popolo debba eleggere i vescovi è una tesi assai ardita, che non vorremmo qui riassumere per conto nostro. Ma ci sia permesso di chiedere molto modestamente se sia buon sistema anche il non tener proprio nessun conto del sentimento d'un popolo, o tenerne conto solo per contrastarlo? Genova è città di temperati sensi, e le cose vi si rimisero in sesto dopoché un uomo temperato come il Mgr. Reggio, e Genovese, capì il suo popolo e lo trattò come va trattato. *Il Cittadino* temporalissimo, forse all'eccesso, è il rappresentante spirituale della psicologia dei cattolici Genovesi; *La Liguria* è un fiore (!) artificiale, tenuto su a furia di stenti, senza nessunissima base ... non arriva ai cinquecento abbonati. Era prudente scegliere un pastore che apparisse emanazione del gruppo della *Liguria?* Prudente fu che questo Pastore eletto appena, non venuto ancora prendesse rumorosamente le parti della *Liguria,* carezzando il p. Colletti, e consentendo all'esiglio di P. Semeria? e poi alla soppressione dell'*Azione* rea d'aver detto al Colletti parole severe?

Ma il Governo come mai e perché è arrivato a risolvere negativamente, con un rifiuto reciso il caso Caron? La domanda non è ingenua per quanto possa sembrarlo. D'accordo che il Governo ha costantemente rivendicato a sé il diritto di dare l'*exequatur* a occhi aperti, di considerare in altri ter-

mini l'*exequatur* e la relativa concessione delle temporalità non come una formalità pura e semplice bensì come un vero diritto. Su questo punto c'è sembrata ingenua la stampa clericale che, allo stato delle cose, pretende dallo Stato il contrario. La Legge delle guarentigie su questo punto è ambigua, ed è ambigua perché fu il risultato di due tendenze: la tendenza Cavouriana pura, rappresentata per es. dal Vigliani, la quale avrebbe voluto la piena libertà della Chiesa nel pieno disinteresse dello Stato, e la tendenza Meridionale, ferma ancora alle tradizioni borboniche (17), la quale invece voleva almeno (18) un minimo d'ingerenza statale nel riconoscimento effettivo, se non nella nomina dei vescovi. La tradizione meridionale per prevalere si fece forte dello stato di guerra effettivo tra Stato e Curie in Italia, donde la necessità di una difesa per lo Stato: di qui il carattere *provvisorio* dei mantenuti diritti statali. Tutto questo però c'è nella legge, ed è naturale che i ministri del Regno tutelino l'interpretazione della legge più favorevole allo Stato.

Ma altro è il principio altro l'applicazione. Questa, ognuno lo sa, fu rarissima, due o tre casi in cinquant'anni di Regno. Perché e come il Caron fu oggetto di questa applicazione severa? e in un modo tanto più strano, perché per lui non si trattava di una prima nomina, bensì di una trasferta e il Governo s'era già una volta pronunciato in modo favorevole alla sua candidatura vescovile, non a Genova è vero, ma la sede precisa è una questione se non trascurabile, secondaria. Perché dunque fu colpito? L'intransigenza delle sue idee è stata certo il motivo *palese* e anche un po' il motivo vero della severità del Ministro. Se esitiamo a trovarci la spiegazione netta e completa, è perché nelle stesse condizioni spirituali del Caron si trovano, né il Governo lo ignora, molti altri dei candidati ai quali il Governo liberalmente accorda l'*exequatur*. Non si può neanche dire che il Caron abbia fatto chiasso con le sue idee intransigenti più di quello che abbiano fatto gli altri suoi colleghi. Ma di certo (19) nella sostanza del suo pensiero, se pure ha un pensiero, non (20) fu battagliero a oltranza nell'esprimerlo. Chi mai in Italia ne aveva sentito parlare prima che se ne occupasse la Camera?

C'è dunque un motivo *non palese*, in forza del quale il motivo palese della intransigenza ha acquistato una forza che di per sé non avrebbe avuto. Quale? Indovinare è difficile. Molto probabilmente qualche ragione locale? Deputati genovesi, tutti popolari non debbono essere rimasti con le mani alla cintola; non è far loro torto supporre che si sieno mossi, e non è far torto al ministro supporre che si sia piegato docile alle loro mosse. Il Maccaggi del 2° collegio di Genova fu uno degli interpellanti alla Camera dopo essere stato uno dei polemisti sui giornali. Polemizzò pure e non a favore del Caron il neo-senatore genovese Rolandi-Ricci, uomo molto influente e fattosi attivo nel campo politico. Il Municipio bloccando può aver

(17) *Precede* che *depennato.*

(18) almeno *su* non fosse che *depennato.*

(19) certo *lettura incerta.*

(20) non *in sopralinea con segni di richiamo.*

ravvalorato l'azione della Deputazione. Questa della influenza locale parrebbe anzi l'ipotesi più plausibile.

Non è da escludersi che il Ministro, cedendo a queste pressioni locali genovesi, abbia voluto fare una affermazione laica, di indipendenza, opportuna (21) nell'attuale momento politico. Si parlava di trattative molto spinte del Governo col Vaticano a proposito di elezioni; si facevano anzi i nomi dell'on. Facta per Giolitti e del conte Gentiloni per il Vaticano. Queste voci (22), colla mossa del ministero di Grazia e Giustizia, ricevono (23) una smentita ufficiale... Forse continueranno ..., ma il Governo avrà di che rispondere a chi gliele rinfacciasse tacciandolo di connivenza clericale. O forse, decisamente, il Governo comincia la sua virata di bordo a sinistra, verso il radicalismo, aiutato dalla virata di bordo verso l'estrema destra del conte Dalla Torre. I cattolici ridiventano clericali e i liberali diventano anticlericali. L'avvenire prossimo ce lo dirà.

Per ora resta chiara una cosa, che il Governo è intervenuto in un modo insolito, in un modo che non fa piacere alla coscienza cattolica; ma raramente si era offerta da parte nostra un'occasione così propizia. Gli abbiamo dato la palla e il Governo l'ha presa al balzo, o lui stesso o spinto dai partiti abili nello sfruttare le nostre imprudenze. Per conto nostro non siamo teneri delle ingerenze dello Stato negli affari ecclesiastici, ma non crediamo possibile una astensione completa. Preferiamo i rapporti normali; preferiamo governi rispettosi della volontà dei Cattolici, popolo e autorità, ma vorremmo pure autorità ecclesiastiche più riguardose verso la volontà del popolo, punto gelose di sentire, di questo popolo, la voce, anzi avide di averne l'espressione, memori che (24) della voce di Dio *vox populi vox Dei.* I ripicchi non servono davvero a nessuno, e il (24), come noi (24), deplorarli anche più da parte degli uomini di Chiesa, perché lo Stato è umano, ma dalla Chiesa proprio noi aspettiamo con desiderio più intenso esempi di una bontà superiore e quasi divina. Non i Finocchiaro Aprile ad approvare o riprovare (25) i vescovi, ma nemmeno gli Scoton *(sic),* le *Riscosse,* le *Ligurie del popolo,* a vigilare le diocesi e sequestrarne, come loro creature docili, i Pastori.

R. T.

(21) apportuna *in sopralinea con segni di richiamo.*
(22) *Segue* ricevono *depennato.*
(23) ricevano *in sopralinea.*
(24) *Segue parola illeggibile per lacerazione della carta.*
(25) o riprovare *in sopralinea con segni di richiamo.*

IV

[Dicembre 1912 - Gennaio 1913]

Caro signor Prezzolini,

abbonato della *Voce* e suo lettore assiduo e ammiratore di parecchie sue qualità, mi domando come mai e perché ella non si sia ancora occupata *ex professo* del libro recente di Pietro Ellero, *La vita dei popoli.* E sarei curioso di sapere che cosa ne pensa Lei della attitudine *per me* stranissima dell'autore in materia religiosa, nella materia, cioè, che più interessa e appassiona in un libro simile. Da un lato infatti l'A. accetta, fa sua, esprime con sobria efficacia tutta la critica storica e filosofica sia delle opinioni tradizionali, sia dei dogmi cristiani e cattolici (o, vogliamo dire, delle loro formole correnti e ufficiali) (26). Non ci sono prove che li stabiliscano, anzi ci sono prove che li contraddicono; contraddicono in pieno la lunga serie delle opinioni ufficiali in materia biblica, che, per es., il Pentateuco sia di Mosé, che il 4° Vangelo sia di S. Giovanni; contraddicono presi nel loro senso letterale i dogmi del peccato originale, della Incarnazione redentrice (Libro XIII tutto intiero) (27). Ciò non ostante egli non li respinge, come fanno i razionalisti (a lui antipatici ...) e qui comincia, per me almeno, una prima difficoltà (come si può accettare ancora una concezione dogmatica, una serie di formole che la ragione ha dimostrato inconsistenti ?), non risolta dalla distinzione teologica tra l'*irrazionale = soprarrazionale* e l'*irrazionale = contrarazionale* a cui l'Ellero ricorre. La distinzione i teologi la fanno, ma, fattala, soggiungono che il dogma è soprarrazionale in quanto non può intrinsecamente dimostrarsi vero, non si può però neanche dimostrare *falso*, e si può *dimostrare* credibile ... Le quali due ultime asserzioni l'Ellero non accetta.

Rimane perciò la difficoltà come egli possa accettare ancora le formole dogmatiche e protestarsi buon cattolico dopo e malgrado la sua critica. Ma ce n'è (28) un'altra difficoltà (sempre per me) anche più grossa. Un modo che si presenterebbe ancora come possibile per accettare le formole dogmatiche Cattoliche dopo averle criticate sarebbe di *reinterpretarle*, a seconda appunto della critica storica e filosofica, il prenderle come simboli poveri di realtà profonde: la soluzione simbolista e modernista. Ora l'Ellero ce l'ha anche coi modernisti (come coi razionalisti): cosa tanto più strana, perché, non solo il modernismo pare fatalmente implicito nel suo doppio atteggiamento simultaneo di *critica* e di *fede* intorno ai dogmi (ripeto: l'*unica* via da credere ancora a formole criticate è di prenderle in un senso *altro* da quello che s'è criticato) ma esplicitamente egli pare professarlo quando, in conclusione, ai dogmi che mantiene da buon Cattolico non as-

(26) (o, ... ufficiali) *in calce con segni di richiamo.*

(27) (Libro ... intiero) *in sopralinea con segni di richiamo.*

(28) ce n'è *sic nel ms.*

segna (29) altro valore che questo di « accennare ad uno sforzo delle anime nostre verso il mistero immenso, che le circonda, e altresì a un qualche raggio che ne scende su esse ».

Il punto preciso pertanto su cui vorrei attirare l'attenzione Sua o d'altro collaboratore della *Voce* (e ne ha su questo punto parecchi così valenti da disgradarne una Rivista teologica) è questo: ha davvero l'Ellero nel suo libro superate le due posizioni del teologismo vecchio per cui i dogmi sono divine e quindi profonde espressioni d'una realtà divina, da accettarsi anche intellettualmente *prout iacent et sonant*, e della teologia nuova per cui essi (30) sono espressioni ufficiali, venerabili, provvidenziali di realtà eterne, da accogliersi interpretandoli a norma almeno di ciò che la ragione o storica o filosofica ha ormai inesorabilmente respinto? L'ha superate quelle due posizioni trovandone una terza *realmente* distinta e migliore, come pare che pretenda? Specialmente quando dice male di V. Gioberti e dei modernisti? Oppure malgrado tutta la sua, credo sincera, volontà, la sua posizione che certo non è di un teologo tradizionale, per quanto paia crederselo, è quella di un modernista, per quanto non sembri voluta?

Data la serietà inconcussa dell'A. e del libro (monumentale) il quesito non mi par indegno di attenzione e di discussione.

Poiché il mio nome non aggiungerebbe né toglierebbe nulla al valore intrinseco, se lo ha, della lettera accetti che mi firmi

un vecchio abbonato.

Genova ... gennaio '913

V

[1914]

Luigi Veuillot.

Ne hanno celebrato, non senza intenzione, il centenario l'anno scorso in Francia. La festa doveva essere un monito. Bisognava glorificare lo spirito dell'intransigenza più pura, più cieca, più battagliera. Esaltare l'uomo che fu sempre molto cattolico, piuttosto molto romano, anche quando fu poco cristiano, poco evangelico. L'uomo che ha maneggiato la penna come una spada. L'uomo che ha trattato male tutti quelli che non la pensavano come lui, distassero poi da lui d'un (31). L'uomo che ha avuto un immenso amore della verità, una grande, sconfinata ... (32) possedesse lui e

(29) non assegna *in sopralinea con segni di richiamo.*

(30) essi *in sopralinea con segni di richiamo.*

(31) distassero ... d'un *lettura incerta per sbiaditura dell'inchiostro.*

(32) *Seguono alcune parole illeggibili per sbiaditura dell'inchiostro.*

lui solo. La nuova generazione ha bisogno di un maestro. Il modello è Veuillot, il modello è l'*Univers*. Sotto Leone XIII Luigi Veuillot fu in ribasso. Per la ragione dei contrari, bisogna che sia oggi in rialzo. Montalembert è stato l'uomo temperato, che nell'avversario sente il fratello, che nell'errore, non carezzato, scopre un'anima di verità, una scintilla; l'uomo delle sfumature; meglio l'uomo che sente il dovere, il bisogno di capire chi dissente da lui. di condurlo a poco a poco per mano lungo i sentieri difficili, sino alla volta della verità. Non se ne parli. Spiriti ciechi e violenti ci vogliono. Tutto o niente.

C'era della fierezza in Luigi Veuillot. Era un plebeo fiero delle sue origini. Bene inteso! « Voi discendete — diceva terribilmente ironico al nobile stupido che gli enumerava i suoi maggiori, quelli molti e famosi da cui discendeva — voi discendete, io monto ». Era un potente scrittore. Nessuno lo ha negato o lo potrebbe negare. Genio giornalistico per eccellenza, colla prontezza di concezione, la rapidità che è necessaria pel duro mestiere della letteratura giorno per giorno. Fu un cristiano profondamente convinto. Il de Narfon (33), che nella *Revue de Paris* (1 gennaio) cerca di sgombrare un po' del molto incenso gettatogli a piene mani in chiesa e fuori nei giorni del centenario, non lo nega gran scrittore, gran giornalista, buon cristiano: tutto questo sì. Ma — guardiamolo bene questo ma — letterato, non pensatore. E intanto l'una cosa si scambia e si gabella per l'altra. Sapeva scrivere e fu ritenuto un oracolo. Nel nostro tempo è ancora troppo spesso così. Chi parla di più ha ragione. Non pensatore e non studioso. Chi dà il tempo di studiare allo scrittore d'ogni giorno? Intanto, nelle quistioni più dilicate egli sentenziò con la facile sicurezza di chi ignora o sa troppo poco. Egli educò nel suo giornale un pubblico degno dei suoi difetti. Superficiale scrittore ebbe superficiali lettori. Scrittore dogmatico ebbe dei lettori creduli. Il giornale cattolico per opera sua assurse alla dignità di quinto vangelo; anzi fu letto, mentre i quattro autentici erano trascurati. Alle lacune orribili della sua scienza fu manto e scudo la esagerazione del principio d'autorità. Roma fu il ritornello preferito e il nome di essa sovente ripetuto, ripetuto a tutto spiano, dispensò troppo sovente dal dovere ... (34) ricerca. L'opinione più favorevole, più adulatoria fu *a priori* sistematicamente data per vera. Sempre coll'autorità, specialmente per avere sempre l'autorità dalla parte propria; ma con l'autorità per comprometterla colla esagerazione delle sue ... (34), colla violenza del suo linguaggio. Egli inaugurò il pericoloso e brutto sistema di infischiarsene dei vescovi, appoggiandosi a Roma. La sua attenuante è d'essere stato incoraggiato in questa politica. Ma questa politica ha finito per esautorare i vescovi. I grandi caratteri, necessità primaria di una società, si eclissano, o si fiaccano o si estinguono.

Grande scrittore, gran giornalista, ma non politico, neppure ... (34). E ha preteso guidare la politica dei cattolici servendosi dell'unico giornale che essi avessero, e dove, oh ironia delle cose umane!, l'aveva introdotto

(33) De Narfon *lettura incerta, precede parola illeggibile.*

(34) *Segue parola illeggibile per sbiaditura dell'inchiostro.*

Montalembert. Forse per questo lo trattò così male! L'unica grande vittoria legislativa che i cattolici abbiano riportato in Francia nella seconda metà del sec. XIX, la legge sulla libertà dell'insegnamento, la legge De Felloux, non ebbe avversario più accanito del Veuillot: voleva *tutto*, lui, il grande politico, a costo di non aver niente, e il molto ottenuto gli pareva niente perché non era tutto. Fu politicamente uno dei più insigni *girella* del secolo, e non può invocare a sua scusa che l'aver giudicato d'ogni governo al punto di vista cristiano.

Ciò non toglie che ci fosse una buona dose di personalità e di impulsività. Ha cominciato come liberale. Scriveva nel 1844 nell'*Univers:* « Se le persone dabbene possono desiderare qualche cosa, è il potere di far intendere la verità. Le nostre istituzioni ci danno questo potere. Che importa se lo danno anche all'errore? ». Proprio così, di pugno del Veuillot: « che importa se lo danno anche all'errore? ». E' il generoso liberalismo cristiano, che ha fede nella forza intrinseca della verità per imporsi. Ma lo stesso Veuillot finirà colla celebre frase: « Debole, o liberali, vi chiedo la libertà perché è la vostra teoria; forte, maggioranza, ve la nego perché è la dottrina mia ». L'ha scritto L. Veuillot questa frase irosa e imprudente? Scritta no. L'ha detta? Il Tavernier nega, il Narfon mantiene. La quistione è secondaria. Detta o no questa frase riassume benissimo tutto il suo antiliberalismo.

Fu bonapartista dopo il colpo di stato del 2 dicembre. Egli che orleanista (35) almeno in apparenza sotto la monarchia liberale, aveva applaudito alla seconda repubblica, bonapartista finché l'impero non sospese l'*Univers* (36) la napoleonità acuta passò e avemmo un L. Veuillot legittimista. Ma il legittimista che invocava nel 1873 il conte di Chambord aveva anche scritto: « Che la forma e soprattutto l'essenza del governo francese debba essere repubblicana lo crediamo, lo desideriamo e siamo convinti che nessun altro regime sarebbe possibile ». Ce n'è per tutti i gusti.

La spiegazione di questo *girellismo* non ha nessun valore politico. Guardava, si dice, ogni sovrano al punto di vista sovrannaturale e a seconda che gli pareva atto o meno a fare il bene della Chiesa lo applaudiva o lo combatteva. Criterio gretto, per alto che possa sembrare. I governi non sono lì per fare il bene della Chiesa; sono lì per governare civilmente bene e nel buon governo civile c'entra anche il rispetto simpatico per le tradizioni religiose. Ma giudicare un governo solo o principalissimamente al punto di vista ecclesiastico è come giudicare di un commerciante alla sua frequenza ai sacramenti. E' buona cosa che il mio *sarto* vada a Messa tutti i giorni, però io appoggio quel sarto che mi fa bene i calzoni e non me li fa pagare troppo. La migliore merce e al migliore buon mercato. Questo pseudo sovrannaturalismo ha contribuito a falsare tutti i criteri della politica presso i cattolici francesi. I quali alla scuola di L. Veuillot, del tutto o niente, sono andati di sconfitta in sconfitta, mentre i cattolici tede-

(35) *Segue depennato* applaudito alla caduta.

(36) *Seguono alcune parole illeggibili per sbiaditura dell'inchiostro.*

schi alla scuola di Windhorst andavano di vittoria in vittoria. L'ostinazione dei Francesi sul nome di Veuillot non è di alcun presagio lieto per un prossimo avvenire.

Ma ciò che deploriamo in L. Veuillot è la sua grettezza, il suo fanatismo religioso. Sta bene esaltarlo, ma non si dimentichi ciò che disse il p. Lacordaire, malmenato (proprio lui) da questi pretoriani della stampa cattolica (!): « *L'Univers* è un Ercole di (37) campagna (38) armato di un forcone per trattare male tutti ». E Montalembert scriveva: « Il governo degli interessi cattolici in Francia appartiene a un proconsole attorniato da una banda di littori armati di verghe e incaricati di flagellarci a sangue al minimo segno del padrone, quando questo santo personaggio non si degna di consecrarci egli stesso la attività della sua mano fraterna. Come poveri negri d'una fattoria coloniale, noi siamo presi uno ad uno e legati al palo di quella pubblicità ortodossa, dal quale non ci si libera che ben scorticati; con una correzione tirata a 10.000 esemplari, il tutto per la più grande gloria di Dio e il più gran profitto della giustizia e della carità ».

E per finire Mgr. Guibert, che poi finì arcivescovo di Parigi, scriveva il 12 febbraio 1853 al card. Antonelli: « Quelli che compongono il partito dell'*Univers* sono uomini pii e d'ingegno, ma di un giudizio poco sincero, di una imaginazione molto esaltata, d'una ostinazione poco comune. Tale è l'opinione di tutte le persone ... (39) e di buon senso. Questi scrittori hanno gettato fra noi il turbamento col pretesto di difendere i diritti della Chiesa Romana ». Questa ortodossia arcigna, superba di sé, violenta con tutti la conosciamo benissimo anche in Italia, la mercé di una stampa che continua tutti i difetti di L. Veuillot senza le sue personali qualità; e può ben essere che goda i favori di qualche Curia. Ma noi sappiamo che per tessera di riconoscimento ai suoi discepoli veri Gesù ha lasciato la carità.

Oscar Bianchi

(37) *Segue depennato* bassa corte.

(38) campagna *lettura incerta.*

(39) *Segue parola illeggibile per sbiaditura dell'inchiostro.*

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA NUOVA COMICITA':
CONVEGNO SU
« COMICITA' E TEATRO: RIDERE DOMANI »

(Portovenere, 3-4 settembre 1987)

Dal 1° al 5 settembre si è svolto nella suggestiva cornice di Portovenere il 1° Festival del Teatro Comico, organizzato dal genovese Teatro dell'Archivolto e dal Comune di Portovenere con il contributo della Provincia di La Spezia e della Regione Liguria e sotto il patrocinio del Ministero del Turismo e dello Spettacolo. Nell'ambito della manifestazione, che gli organizzatori si ripropongono di far diventare un appuntamento annuale, si è tenuto nei giorni 3 e 4 un Convegno di studi sul tema « Comicità e Teatro: ridere domani ». Al Convegno, presieduto da Maurizio Grande (docente di Semiologia dello spettacolo all'Università della Calabria), hanno partecipato Eugenio Bonaccorsi (docente di Storia del teatro all'Università di Genova), Luigi Allegri (docente di Storia del teatro all'Università di Pisa), Guido Almansi (saggista e docente di Letteratura inglese comparata all'East Anglia University) e Orio Caldiron (regista televisivo e docente di Filmologia all'Università della Calabria). Gli studiosi hanno affrontato il fenomeno della « nuova comicità », non soltanto teatrale, ma anche cinematografica e televisiva, per approfondirne i caratteri e per darsi ragione del grande favore che incontra oggi in Italia lo spettacolo comico, di qualsiasi natura e formato.

Maurizio Grande nel suo intervento introduttivo si è interrogato sulla natura della comicità, individuando l'elemento che ne accomuna le diverse forme nel fenomeno della sproporzione, della dismisura, dell'alterazione, per difetto o per eccesso, rispetto alla norma. Il comico mette in scena quella che Grande ha chiamato « crisi della forma media », fa cioè emer-

gere la singolarità al di sopra del comune, introduce e valorizza l'individualità al di sopra dell'abolizione delle differenze, della composizione dei conflitti e, in definitiva, dell'ovvietà che caratterizzano la vita di una società « normalizzata ». La differenza, la sfasatura rispetto alla presunta norma dei modelli sociali più diffusi che è propria del comico si manifesta soprattutto come incapacità di compiere operazioni normali e di raggiungere mete comuni, nella duplice forma del difetto e dell'eccesso; sicché per Grande i comici potrebbero essere raggruppati nelle due grandi categorie del « comico mansueto », caratterizzato dall'inadeguatezza al mondo circostante, e del « comico armato fino ai denti », che non ottiene il risultato previsto perché le sue inesauribili risorse lo conducono sempre al di là della meta. Grande ha poi rilevato come si assista oggi, soprattutto in televisione, ma in misura notevole anche a teatro, ad un ritorno della comicità verbale, del gioco di parole, della battuta, dopo la riaffermazione della corporeità e della comicità gestuale che aveva caratterizzato il teatro degli anni Settanta.

Eugenio Bonaccorsi, richiamandosi agli studi di Bachtin sul comico carnevalesco, caratterizzato dall'affermazione della fisicità, degli istinti e del represso e dall'abolizione di tutti i rapporti gerarchici, ha sottolineato come il comico adempia anche alla funzione di rappresentare ciò che sta sotto la linea dell'orizzonte, di dire ciò che non è permesso, e si è domandato se la comicità di oggi conservi ancora queste valenze critiche e di eversione. Per Bonaccorsi non soltanto nella società attuale è venuto in gran parte a mancare quell'elemento di repressione che ha sempre alimentato il comico di opposizione, ma oggi ci troviamo di fronte a una « società della simulazione »: non veniamo a contatto con la realtà, ma con le sue rappresentazioni fabbricate dai mass-media, in altri termini con una realtà « seconda ». In un mondo sempre più « derealizzato » è così venuta meno non soltanto la valenza critica, ma anche quella « fisicità » del comico che era legata a una cultura del rimosso, dell'istintività, del « basso » materiale-corporeo: la comicità di oggi ha assunto un carattere « astratto », definito cioè dall'assoluta preminenza del fattore ritmico, dalla forsennata velocità del montaggio, di cui lo spettacolo comico televisivo costituisce l'esempio più lampante.

La cultura contemporanea ha rimosso la coscienza tragica e ha perduto il senso del colloquio con la morte, ostracizzando o occultando tutto ciò che ad essa si riferisce. Viviamo nel tempo che Philippe Ariès ha chiamato della morte negata, in

un'epoca in cui la tragedia è divenuta inattuale. A questa assenza del tragico corrisponde una prepotente emergenza del comico. Bisognerebbe domandarsi se lo spirito comico non ha anch'esso bisogno della morte, se può realmente vivere (e non semplicemente sopravvivere) senza il suo contributo essenziale: il riso, o almeno una delle sue forme fondamentali, non nasce forse per esorcizzare la paura della morte, per controllare le ansie che essa suscita? Il dato di fatto incontestabile è comunque questo: la comicità oggi non è più alla periferia della cultura, ma « va di moda », come hanno sottolineato i partecipanti al Convegno. Ma di che tipo di comicità si tratta?

A questa domanda ha cercato di rispondere nel suo lucido intervento Luigi Allegri, che ha rilevato come la frantumazione della narratività, la fine delle grandi cornici narrative che caratterizza tutta la cultura contemporanea sia ancora più evidente se ci spostiamo sul piano della comicità. Il cinema comico di oggi è fatto di situazioni comiche parcellizzate assemblate insieme, ha perso la struttura narrativa che caratterizzava la cosiddetta « commedia all'italiana ». Anche nel teatro il « plot », la comicità d'intreccio e la comicità basata sul funzionamento del meccanismo sembrano essere scomparse, per lasciare il posto a una comicità concepita come susseguirsi di sketch e di gag. Lo spettacolo è diventato un insieme di atomi a sé stanti, un susseguirsi di situazioni comiche che non si preoccupano di strutturarsi sull'asse sintattico. L'attore comico di oggi è in qualche modo apparentato con il giullare medioevale in quanto, non più inserito in una struttura narrativa, è il depositario di un insieme di tecniche di attività spettacolare (cantare, ballare, raccontare barzellette..) che propone al pubblico per « sedurlo ». Il nuovo comico è l'affabulatore, l'intrattenitore. Non si cala in un personaggio, ma lavora essenzialmente sul proprio rapporto con il pubblico, del quale vuole restare titolare senza delegarlo al personaggio. Per usare un'espressione del linguaggio cinematografico, si potrebbe dire che il comico di oggi « guarda costantemente in macchina », chiamando in causa direttamente gli spettatori. Il tipo di comunicazione che si realizza in questo tipo di comicità teatrale risulta così sostanzialmente omologo a quello che contraddistingue la comicità televisiva: l'attore viene alla ribalta e intrattiene il pubblico senza preoccuparsi di costruire una struttura narrativa, utilizzando le proprie capacità tecnico-spettacolari e recuperando la comicità verbale della gag e della battuta; non « rappresenta » un personaggio, ma « presenta » se stesso agli spettatori. Se teatro significa momento di aggregazione in cui la comunità si rappre-

senta a se stessa per andare in profondità e spettacolo è la organizzazione di un evento in funzione di un pubblico che guarda, si potrebbe dire che l'attore comico di oggi, che si esibisce mostrando agli spettatori ciò che sa fare, è meno « teatrale » e più « spettacolare ».

La causa di questo mutamento della comicità teatrale è stata individuata da Allegri nel cambiamento delle modalità di fruizione della comunicazione prodotto dai mass-media, in particolare dalla televisione. La comunicazione televisiva (basti pensare alle continue interruzioni degli spot pubblicitari e all'uso del telecomando, che permette allo spettatore di costruirsi un proprio « testo » passando da un canale all'altro) è costituita da momenti a sé stanti accostati fra loro senza che si giunga alla costruzione di una struttura. Il nuovo teatro comico subisce questa frantumazione, la accetta come un dato di fatto e la fa propria. Non ci troviamo quindi di fronte a uno sgretolamento della struttura narrativa perseguito coscientemente e con precise finalità, come accadeva ad esempio nei film di Godard degli anni Sessanta, ma ad una perdita di narratività come passivo adeguamento alle modalità percettive indotte dall'apparato dominante dei mass-media, il che è la spia di una situazione in qualche modo regressiva. Del resto non è certo casuale l'osmosi che si verifica oggi fra teatro comico e televisione, con il continuo passaggio dei nuovi comici da un mezzo all'altro.

L'intervento di Guido Almansi è stato una brillante difesa del « comico gratuito » contro l'attuale invasione della politica (ma si tratta quasi sempre di una politica « spicciola ») nel comico. Il « comico gratuito », a differenza della comicità impegnata sul fronte della satira politica, non vuole giustificarsi alla luce di una funzione sociale e non ha un immediato riscontro con l'attualità, ma gode delle gioie della lingua e del pensiero. Per Almansi il campione di questo tipo di comicità è il commediografo inglese Alan Ayckbourn, maestro dell'intreccio, dell'arte combinatoria e dei meccanismi dall'esattezza cronometrica. Nelle sue commedie (in cui ha tra l'altro introdotto efficaci innovazioni tecniche come « l'azione fuori scena » e il peso determinante assunto dal « personaggio assente ») dalla « gratuità » del gioco comico finisce per emergere anche il senso tragico della vita.

In occasione del Convegno Orio Caldiron ha proposto e commentato il programma « Ridere all'italiana », da lui realizzato per RAI 3, che affianca al montaggio ragionato di spez-

zoni cinematografici una serie di interviste ai protagonisti della comicità all'italiana, dalla vecchia generazione fino ai nuovi comici. Caldiron ha brevemente ricostruito i rapporti fra attore teatrale e cinema dagli anni Trenta ad oggi, individuando nella commedia all'italiana del dopoguerra il punto in cui è avvenuto l'incontro tra l'attore italiano di tradizione e la macchina-cinema. Il suo intervento ha fornito il supporto per un rapido scambio di opinioni sul complesso problema dei rapporti fra teatro, cinema e televisione, ricco di spunti interessanti che i relatori si sono riproposti di sviluppare in occasione della prossima edizione del Convegno.

FRANCESCO PISANI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

VITTORIO COLETTI, « *Parole dal pulpito* ». *Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento* - Torino, Ed. Marietti, « Collana di saggistica», 6, 1983, pp. 229.

Il recente saggio di V. Coletti, Professore di Storia della lingua italiana all'Università di Trento, è importante non soltanto per lo studio dei complessi rapporti tra latino e volgare, colti nella loro lenta e graduale evoluzione, ma anche e soprattutto sotto l'aspetto storico-religioso, strettamente collegato con quello linguistico.

È infatti il « pulpito » la sede più importante dove nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento si svolge la principale diffusione del messaggio cristiano che, a partire dal terzo secolo, a causa del progressivo eclissarsi del greco, è ormai affidata alla lingua latina.

I recenti studi sul latino biblico (a partire dalle osservazioni di E. Auerbach in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo,* Milano, 1960, p. 49 ss.) hanno mostrato come esso si muovesse sempre in stretto contatto con il latino parlato, anche nella sua forma più colta, costituita dalla famosa *Vulgata* di Gerolamo che, dalla fine del quinto secolo in poi, sostituirà gradualmente le più antiche versioni.

Il Coletti segue con attenzione le varie caratteristiche assunte dalla predicazione nel corso del suo sviluppo: da una prima semplice ed efficace recezione da parte di un pubblico ancora in grado di intendere la lingua di Roma ai successivi tentativi di sostituzione del latino con il volgare, sempre più richiesto per una migliore conoscenza della parola di Dio.

È significativo che, prima ancora della iniziativa di Pietro di Valdo e del suo movimento favorevole alla versione biblica in volgare, ci siano stati altri tentativi del genere che, a par-

tire dal dodicesimo secolo, diverranno sempre più frequenti; così è pure storicamente comprensibile che l'autorità ecclesiastica, come già si era verificato nei primi secoli per la fissazione del canone biblico ed in analogia con le stesse posizioni assunte dalla sinagoga in ambito ebraico, potesse temere inesattezze ed anche errori nella trasmissione in volgare del messaggio cristiano.

Timore di infedeltà ed insieme desiderio di comprensione da parte del pubblico si intrecciano variamente nella predicazione religiosa e negli interventi dei diversi sinodi, ed è interessante rilevare come la contrapposizione tra cultura « clericale » colta e cultura « laica » popolare si vada stemperando e modificando, oltre ogni momentanea radicalizzazione.

Si assiste così, proprio come era accaduto alle origini del cristianesimo, al fenomeno del plurilinguismo, come è ad esempio il caso di papa Gregorio V, alla fine del decimo secolo, il cui epitaffio diceva: « Usus Francisca, Vulgari et voce Latina, instituit populum eloquio triplici » (citato dal Coletti a p. 56) o l'elogio del Salimbene di Fra Barnaba da Reggio perché « optime loquebatur gallice, tuscice et lombardice et aliis multis modis » (ib., p. 65).

Nella letteratura di devozione, strettamente legata alla predicazione, si impone sempre più sicuramente il volgare, ad opera soprattutto di personalità come Caterina da Siena (cfr. il capitolo a lei dedicato, pp. 97-106); inoltre, in seguito alla scoperta del libro a stampa, dagli inizi del Cinquecento la Bibbia in volgare, intera o parziale, viene ad assumere una straordinaria importanza nella sua inarrestabile diffusione.

Nonostante la grande ripresa dello studio delle lingue classiche per merito dell'Umanesimo, si accentua ancora di più la presenza del volgare nel campo religioso, come mostrano ad esempio le convinte affermazioni di Giambattista Gelli nei suoi *Capricci di Giusto Bottaio* (cfr. pp. 151-162): in base al principio per cui «la lingua vulgare è atta a manifestar i concetti suoi come la latina » (p. 153), egli difende giustamente la legittimità delle versioni bibliche in volgare e propone addirittura lo svolgimento in volgare della stessa liturgia: « Con quanta più reverenzia e attenzione si starebbe a gli ufici divini se e' s'intendesse quel che dicono!... Dimmi, con che divozione o con che animo lodano gli uomini Iddio non intendendo quel che si dicono? » (p. 160).

Soltanto nell'agosto del 1471 si era avuta a Venezia a cura

di Vendelino da Spira la prima edizione in volgare del Vangelo (cfr. p. 167), ma presto la Riforma avrebbe dato decisivo impulso alla diffusione dell'intera Bibbia in volgare in base al principio luterano della « sola Scriptura » (cfr. in particolare pp. 179-183).

Il Concilio di Trento (1546-1563) non poteva non affrontare il problema dei rapporti tra latino e volgare, che si presentava allora ben più complesso.

Nei dibattiti intorno ad esso, che cominciarono sin dalle prime sessioni, è significativa la presa di posizione da parte del Cardinale di Trento Cristoforo Madruzzo: « Perché vogliamo sottrarre e strappare quasi dalle mani al popolo ed alla plebe cristiana questo aiuto delle Scritture in volgare?... Li dovremo forse privare del così grande bene delle Scritture in volgare per altri motivi? Forse perché un tempo sorse di qui l'eresia dei poveri di Lione? Assolutamente no. Ario, Novato, Sabellio, Cerinto, Nepoziano, Paolo di Samosata, Fotino, Eunomio e la rimanente schiera degli antichi eretici erano dotti in ebraico, in greco ed in latino, ed anche nella nostra epoca Lutero, Zwinglio, Ecolampadio, Melantone, Buccero ed altri di tal genere sono egregiamente esperti in queste tre lingue. Forse che per questo si devono abolire le Bibbie in ebraico, in greco ed in latino?... In realtà (come sappiamo dalla storia e dai concili ed il nostro stesso tempo lo prova), l'erudizione e la dottrina hanno causato più eresie che non la semplicità e l'ignoranza degli inesperti... Leggiamo dunque non solo in ebraico o in greco o in latino, ma anche in lingua volgare Gesù Cristo, in cui "non c'è né Giudeo né Greco" (*Coloss.* 3, 11) né Latino né Volgare. Infatti anche la lingua volgare è un dono dello Spirito Santo e di Gesù Cristo... Nessuna età, sesso, fortuna, condizione sociale sia tenuta lontana dalla lettura delle divine Scritture... Il Signore non esclude i laici, mentre per mezzo di Isaia (c. 54, 13) ci promette di rendere tutti i figli della chiesa istruiti dal Signore, e Gesù Cristo vuole essere letto da coloro dai quali volle pure essere ascoltato, e con molto maggior frutto che non dai dottori e dai maestri, dai farisei e dagli scribi » (ho tradotto dal testo latino riportato alle pagg. 196-198).

Come è noto, la proposta del Cardinal Madruzzo non raggiunse la maggioranza e nella sessione quarta dell'8 aprile 1546 fu sancita soltanto l'autenticità giuridica della *Vulgata*, auspicandone insieme un'edizione più corretta (che verrà eseguita solo parecchi anni dopo: cfr. ora *La Bibbia « Vulgata » dalle origini ai nostri giorni*, « Atti del Simposio Internazionale in

onore di Sisto V », a cura di T. Stramare, Città del Vaticano, 1987), lasciando cadere ogni riferimento al volgare.

L'*Indice* di Paolo IV del 1559 non condannerà più la traduzione della Bibbia in volgare, ma prescriverà un rigoroso controllo da parte del Santo Ufficio sulla sua stampa e sui suoi destinatari (cfr. p. 204).

All'origine della posizione assunta dal Concilio Tridentino sull'uso del volgare nelle versioni bibliche e nella liturgia non stavano unicamente preoccupazioni di ordine linguistico, ma soprattutto teologico, come la concezione del ruolo dei laici nella vita della chiesa, che la Riforma intendeva allargare ad una più consapevole partecipazione, ed il valore autentico del sacrificio della Messa, che la stessa Riforma ridurrà invece da sacramento a ricordo puramente soggettivo (cfr. in merito p. 182 e 206).

Alla predicazione in volgare il Concilio continuerà ad affidare il compito della diffusione del messaggio cristiano, ma essa si fonderà più sull'esercizio letterario, sia pur nobile ed elevato, che non sul supporto diretto ed immediato del testo biblico (cfr. il capitolo conclusivo *Il volgare nella predicazione*, pp. 212-224).

Terminando la lettura del saggio di V. Coletti, che ha chiaramente illustrato nei suoi vari aspetti un periodo così significativo della storia linguistica e religiosa d'Italia, viene spontaneo chiedersi quale fu l'ulteriore sviluppo dei complessi problemi solo momentaneamente risolti nel Rinascimento. Le ampie notizie bibliografiche contenute nelle note del saggio offrono già preziose indicazioni; per quanto riguarda la Bibbia mi sia consentito aggiungere soltanto il breve contributo di C. Buzzetti, *La Bibbia e le sue trasformazioni. Storia delle traduzioni bibliche e riflessioni ermeneutiche*, Brescia, 1984: se, dopo oltre quattro secoli!, si sono compiuti i voti espressi così ardentemente dal Cardinale Madruzzo al Concilio di Trento e con la *Parola del Signore. La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Torino-Roma, 1985, si è realizzato il desiderio di una versione italiana facilmente accessibile al pubblico contemporaneo, si continua tuttavia sempre ad avvertire come indispensabile ed insostituibile il ricorso ai testi originali ebraico e greco, gli unici che permettono di cogliere nella sua piena autenticità la parola di Dio.

ALDO CERESA-GASTALDO

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XXII)

Difficoltà d'ermeneusi

Segue nondimeno la controversia con Nestorio un terzo periodo ove il pensiero di Cirillo sull'ignoranza dell'uomo Cristo direbbesi invo luto (cfr. *Ad reginas* II, 17: PG LXXVI, 1346).

Discussero e discutono i teologi se egli ribadisca la pseudo ignoranza, circoscritta alla mera scienza empirica, o non denunzi piuttosto un'ignoranza reale di Gesù:

« Licet ut homo aliquid nescivisse dicatur, ut Deus tamen omnia norat » (*l.c.*).

A nostro avviso Cirillo non smentisce l'onnimoda scienza del Cristo uomo, perfettissima sin dagli inizi ai fini e nei limiti dell'Incarnazione redentrice. Solo, rilevandovi la finitudine, causa d'ignoranza « negativa », la separa giocoforza dall'infinita scienza del Verbo Dio (2).

Certo il pensiero di Cirillo offre difficoltà d'ermeneusi. Ma cadono le difficoltà se noi riflettiamo ch'egli concentrò l'attenzione sul Verbo Dio, di cui l'umana natura è organo, « instrumentum coniunctum », sì da non estendere le indagini — formalmente — all'attività propria dell'umanità assunta. Saranno i monofisiti severiani e i monoteliti a sceverare quel tema.

---

(2) Cfr. A SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi*, Paderborn 1914, p. 95 ss.; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, p. 551 ss.

Schulte e Lebreton sconfessarono in merito l'ermeneusi dei modernisti di ieri.

Oggi la teologia nuova, equiparato l'uomo Cristo a ciascuno di noi, rivaluta Nestorio. E', inconsulta, la sfida al Conc. Cost. II:

« Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum a passionibus animae et desideriis carnis molestias patientem, et a deterioribus paulatim recedentem, et sic ex profectu operum melioratum... et post resurrectionem immutabilem cogitationibus et impeccabilem factum fuisse... an.sit » (Dz. 224; cfr. R. LACHENSCHMID, *Cristologia e Soteriologia* »: « Bilancio della Teologia del XX secolo », III, Roma 1972, p. 102 ss. con note bibliografiche).

L'aureo filone della Patristica

L'interpretazione di Cirillo ha i carismi remoti d'un aureo filone. Accomuna i Padri greci e latini in coralità di voci sintone.

Già Origene dipanava Lc. II, 25: « Iesus proficiebat sapientia, sapientior per singulas videbatur aetates. Nunquid sapiens non erat, ut sapientior fieret? ». E fissava il senso univoco con rimarco a Lc. II, 40: « Puer autem crescebat et confortabatur "plenus" sapientia » (ORIGENE, *In Lc. Homilia* 20).

Di più. Origene precorse l'esegesi patristica d'una pseudo ignoranza dell'uomo Cristo, economica, in Mtt. XIII, 32: Gesù tace il giorno e l'ora, finge l'ignoranza, poiché ostano i decreti salutiferi e si esprime — in quanto uomo universale — a nome del Corpo mistico, che ricapitola in germe (cfr. *In Mtt. Tract.* 30: PG XIII, 1687).

Siamo all'esordio. E già irrompe, nell'alveo della Tradizione dei Padri, a definire l'onnimoda scienza di Gesù uomo un duplice criterio di studio: la missione e la perfezione. Fedele la teologia classica non demorderà lungo i secoli.

I teologi di oggi, neglette le fonti, non àncorano l'unanime Tradizione di almeno 14 secoli se non al criterio di perfezione, o di dignità del Verbo umanatosi. E l'additano mutila, non sufficientemente ispirata ai dettami kenotici: come se la missione di Salvatore non reclamasse in Cristo la scienza storica del giudizio ultimo nell'ambito d'una scienza onnimoda commisurantesi all'Incarnazione redentrice, non respingesse aleatorio un progresso a livello di valori di vita.

No. L'ultimo giudizio abbraccia tutta la storia che appartiene, *tutta*,

sin dagli inizi, a Cristo, Uomo universale in funzione di Salvatore. E' l'epilogo dell'Incarnazione redentrice.

Semmai Cristo lo ignori, non sappia cos'è venuto a compiere, l'ignoranza risulterebbe « privativa »; peggio, di mezzo ad un progresso aleatorio di valori, tra esitazioni ambigue, s'imputerebbe al Verbo, soggetto uno ed unico di entrambe le nature (3).

S. Ambrogio non rimetterà se non alla scienza empirica il progresso di Gesù:

« Christus sensu hominis profecit... Profectus est aestatis et profectus sapientiae, sed humane, est. Ideo aetatem ante praemisit, ut secundum hominem crederes dictum. Aetas enim non divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat aetate hominis, proficiebat sapientia hominis. sapientia autem sensu proficit » (AMBROGIO, *De Incarnatione* VII, 70-71: PL XVI, 834, 836).

Staglia in S. Gerolamo l'onnimoda scienza che privilegia l'anima del Cristo uomo:

« Nullus homo, excepto eo, qui ob nostram salutem carnem dignatus est induere, plenam habuit scientiam et certissimam veritatem » (GEROLAMO, *Ep. 36 ad Damasum*, n. 15: PL XXII, 459).

Gli fa eco S. Agostino:

« Ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis » (AGOSTINO, *De peccat. mer.*, lib. II, c. 29, n. 48: PL XLIV, 180).

3. NESTORIANESIMO E AGNOSTICISMO DEI NEO-MODERNISTI. GESU' L'UOMO DIO

Soluzione di altri testi oscuri

I Padri espunsero, inoltre, le difficoltà inferite da altri testi evangelici, per cui gli eretici accusavano il Cristo d'ignoranza: un Cristo che non di rado agitò questioni (cfr. Mc. V, 9, 30; VI, 38; IX, 20; Lc. VIII, 30; Gio. XI, 34), non contenne la meraviglia e la sorpresa (cfr. Mtt. VIII, 10; Lc. VII, 9).

---

(3) Cfr. R. LACHENSCHMID, *a.c.*, con le note bibliografiche; CHR. DUQUOC, *o.c.*, pp. 152,, 183 e passim; K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, p. 51 ss.; *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962, pp. 239 ss., 288; J. GALOT, *La coscienza di Gesù*, o.c., pp. 125 ss., 165 ss.

Porre questioni, se chi interroga è il maestro, è di norma — arguirono i Padri — un valido sussidio d'istruzione a beneficio dei discepoli. Torna alla ribalta la pseudo ignoranza in chiave economica, felice metodo didattico e maieutico. Nessun alibi quindi, o riepilogo, in ordine ad un progresso di scienza.

La meraviglia poi, e la sorpresa, non rappresentano — nel pensiero dei Padri — se non movimenti spontanei dell'appetito sensitivo dinanzi all'« hic et nunc » che, in linee autonome, la scienza empirica scopre di volta in volta. E' la psicologia dell'umanità nostra, assunta dal Cristo uomo. Fotografa l'adattarsi di Gesù alle novità d'un ambiente eterogeneo.

Ascoltiamo Origene:

« Qui novit quae sunt in cordibus hominum Christus Iesus, sicuti de hoc docuit in Evangelio Ioannis II, 25, non ignarus interrogat. Sed quoniam semel assumpserat hominem, utiliter omnibus quae sunt hominis, quorum unum illud est, interrogare. Nec mirandum si id facit Salvator, cum ipse etiam Deus, moribus hominum sese accomodans, perinde ac si quis homo morem gerat filio suo, percontetur, velut in hoc: « Adam, ubi es? » et « Ubi est Abel, frater tuus? » (ORIGENE, *In Mtt*, t. X, 14: PG XIII, 865; cfr. ib., 1686-88).

Non ha ragion d'essere l'obbiezione, vacua, se Gesù è il Maestro:

« Nonne magister responsa agnoscit de quaestionibus discipulis delatis?» (ID., *In Lc. homilia XIX:* PG XIII, 1851 A).

Dall'esegesi di Origene non divergono i Padri greci e latini.

Combacia Atanasio:

« Christus non nesciens, sed sciens interrogat. Certe Joannes Christum interrogantem: "Quod panes habetis?" non nescientem, sed scientem affirmat; hinc enim ait: "Hoc autem dicebat tentans Philippum Ipse vero sciebat quid esset facturus". Quodsi noverat quid faceret non igitur nesciens, sed sciens interrogabat. Hoc autem ex alio loco possumus intellegere. Nec enim ignorans Dominus interrogabat ubi iaceret Lazarus. Ipse non praesens, sed procul absens dicit Lazarum mortuum esse quove in loco mortuus esset. Sciebat, sed tamen suscitatus est. Nunmquid etiam Deus ignorat, quia et ipse interrogasse refertur? Deus enim in paradiso percontatur: "Adam, ubi es?", iuxta Gen. III, 9. Cain num quoque ipse interrogat: "Ubi est Abel, frater tuus?", iuxta Gen IV, 9 » (ATANASIO, *Oratio c. Arianos*, c. III, nn. 37-38: PG XXVI, 403)

Origene fa scuola (cfr. EPIFANIO, *Ancoratus* 38: PG XLI, 56; GIOVCRISOSTOMO, *Homilia in Mtt.* 77, 3: PG LVIII, 705 ss.; CIRILLO ALESS., *Thesaurus*, n. 22: PG LXXV, 376 ss.).

Sfocia in S. Agostino il pensiero dei Padri latini:

« Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium » (AGOSTINO, *De Gen. c. Manich.* I, 35: PL XXXIV, 192; cfr. *In Johann. tract.* SLIX, 20. Splendidi spunti attinge il monaco Leporio da Agostino. Cfr. *Libellus emendationis*, 10: PL XXXI, 1229).

Nel sec. VI Eulogio di Alessandria invoca quell'esegesi e Gregorio Magno solennemente la ratifica (cfr. EULOGIO, *Fragm.*: PG CIII, 1080 ss.; GREGORIO *Epist. 39:* PL LXXVII, 1098 e Dz. 248).

Le suvviste, labili difficoltà non tangano l'onnimoda scienza del Cristo uomo. Che le abbiano rispolverate i modernisti di ieri, agnostici, e le rispolverino, oggi, i neomodernisti di estrazione cattolica, è un triste rigurgito di Nestorianesimo, regressione ad epoche buie, non innovazione di idee, ristoricizzazione cioè e rivitalizzazione dei Vangeli.

La « nuova » Cristologia di Hulsboch, di Schillebeeckx e di Schoonenberg, in auge ai giorni nostri, ci offre il Cristo puro e semplice uomo, persona alla stregua di ciascuno di noi, non più l'Uomo-Dio, Verbo umanatosi.

Differisce Cristo da noi in quanto Figlio di Dio, che il Padre empie di Sé, Luce e Vita, dono di amore a noi uomini. Non preesiste, ma proesiste. E' l'uomo *per* noi in dimensioni di Eskaton. Svela e comunica a tutti, esemplarità archetipa, uomo universale, l'infinità d'Amore del Padre. Conclude ai fastigi dell'Eskaton la missione salutifera (4).

Non a caso il Catechismo olandese si astiene dall'ascrivere a Cristo la denominazione di « Dio » o di « Uomo-Dio » e — non a caso — nel simposio, che l'effemeride *Concilium* organizzò a Bruxelles su « Il domani della Chiesa », sett. 1970, i canoni recepiti con voto non accennano alla divinità di Cristo.

Disilludiamoci. Anche se fa professione di fede cattolica, la « nuova » Cristologia in effetti cattolica non è. Dilapida il dogma dell'unione ipostatica. Svisa il Gesù dei Vangeli, Verbo umanatosi. Nega i Concili di Nicea, Efeso e Calcedonia. Non ha appigli, di sorta nella Tradizione,

---

(4) A. HULSBOSCH, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*: «Tijdschrift voor Theologie», VI, 1966, pp. 250-273; E. SCHILLEBEECKX, *Persoonlijke openbaringsgestalte von de Vader*: «Tijdschrift voor Theologie», VI, 1966, pp. 274-288; P. SCHOONENBERG, *Christus zonder tweeheid*: «Tijdschrift voor Theologie», VI, 1966, pp. 298-306; *Jezus Christus vandaag dezelfde*: « Geloof bij kenterend getij », Roermond-Maaseik 1967, pp. 163-184; *Ein Gott der Menschen*, Zürich 1969, pp. 70-96, 98-111.

ad onta d'innumeri cavilli e subdoli sofismi. Urge la si sconfessi da parte del Magistero ecclesiastico, senz'indugi, tutelando l'incerta, tiepida fede degli sprovveduti.

Non paghi, i neo-modernisti disseppelliscono — retrogradi — l'esegesi razionalista, vieta se non desueta, d'un Cristo ignaro ed illuso, uomo alla stregua di ciascuno di noi, in materia di vaticini sull'Eskaton e i trionfi parusiaci: esegesi che la teologia classica d'inizio secolo montò imperiosa, specchio d'una Tradizione unanime, bimillenaria, fertile di armoniosi rigogli.

Due furono i nodi precipui da dirimere. Vediamoli.

Fine di Gerusalemme e fine del mondo

1° Mtt. XXIV, 34: « *Non praeteribit generatio haec (=fine di Gerusalemme), donec omnia haec fiant* » *(=fine del mondo).*

Gesù — sosteneva l'esegesi razionalista — ha giustamente, coeve, la fine di Gerusalemme e la fine del mondo. S'ingannò. Non solo. Cadde in contraddizione:

a) Stridono, incompatibili, la prossima fine del mondo e l'ingiunzione sua ai discepoli di diffondere il Vangelo sino agli estremi limiti della terra (cfr. Mtt. XVII, 13; XXVIII, 19 ss.; Mc XIV, 96; XVI, 15; Lc XXIV, 47; Att. I, 8; etc.).

b) Non s'accordano con la prossima fine del mondo le parabole del Regno diluite in un canovaccio di storia a largo respiro (cfr. il lievito e il chicco di senapa in Lc. XIII, 18-21; il buon grano e la zizzania in Mtt. XIII, 24-30; i talenti e le dramme in Mtt. XXV, 14-19, in Lc. XIX, 11-28; le dieci vergini e lo Sposo in Mtt. XXV, 5 ss.; i vignaioli perfidi in Mtt. XXI, 33-43; le nozze e il convivio in Mtt. XXI, 1-14).

Reagì a tono l'esegesi cattolica.

La diffusione dell'Evangelo e la storia del Regno di Dio, diluite in canovacci diuturni, sperdute all'orizzonte, lasciate a bello studio nell'indeterminatezza, dimostrano semmai che Gesù non stimava imminente la fine del mondo.

Attribuendogli un tal enorme abbaglio, dovremmo — a fortiori — ammettere in Cristo le topiche più marchiane, discorsi a vanvera, stolidi, incongrui, laddove nulla di simile registrano i Vangeli. Perfettissima la scienza accompagna il Cristo dei Vangeli. Ed aureo l'equilibrio.

Emergono giustamente i due vaticini, relativi alla fine di Gerusalemme e del mondo, dato che evidenziano i fatti futuri — liberi e necessari — in luce profetica.

I profeti mirano uomini e cose dall'angolo prospettico di Dio. E' l'ottica dell'eternità, il « nunc stans », onnipresenzialità simultanea.

In Dio, l'Archetipo, i fatti non si dirompono né s'avvicendano su scala *cronologica,* a intervalli, chiusi in se medesimi, avulsi tra di loro, absoni o dissoni, ma si raccolgono insieme su scala *logica,* correlati, aperti gli uni agli altri, sì da acclararsi solidali.

Di luce profetica, in Dio, la distruzione di Gerusalemme ottempera a leggi metastoriche. Già ricapitola la fine del mondo. L'anticipa in germe, simbolo pratico e dinamico. « Typos ».

Nonostante la distruzione di Gerusalemme, la stirpe dei Giudei sopravviverà all'eccidio. Dividerà, attraverso i secoli, di epoca in epoca, l'umana storia, condannata a una diaspora che non ha requie, lugubre odissea d'umiliazione e triboli. Israele sarà quindi testimone della fine del mondo, spettatore ed attore d'eccezione, poiché rivivrà lì, in parametri incalcolabilmente più spaventevoli, l'antica catastrofe del '70, dopo averne subìto, sempre vivido, l'inalienabile stigma.

Dio serra il cerchio. I due fatti coincidono, siccome esigeva il duplice vaticinio. Germe e simbolo, la distruzione di Gerusalemme. Plenitudine, la fine del mondo. Tale la seconda da cointendere e trascendere la prima, fastigio dell'Eskaton in cui si adempiono le virtualità del simbolo, esplode la maturità del germe.

« Non praeteribit generatio haec, donec omnia haec fiant » (Mtt. XXIV, 34). La frase di Cristo più non fa specie. L'inciso *generatio haec* si riferisce alla generazione ebraica in massa, il popolo d'Israele, la stirpe dei Giudei: senso, questo, che spesso la Bibbia sanziona (cfr. l'uso del vocabolo *generazione,* in greco « ghenea », nel senso di popolo o stirpe in Num. X, 30; XIII, 28; Lev. XX, 18; Ps. XLIV, 19 ecc.).

Comunque, anche se l'inciso non designasse se non i contemporanei di Gesù, non pregiudicherebbe la perfettisima scienza del Cristo uomo. E la ragione è che, in ossequio ai regoli scritturistici del « Typos », la distribuzione di Gerusalemme compendia in miniatura, abbozza ipotecandola, embrionalizza la fine del mondo.

A riprova, in linea con l'annunzio del Vangelo e la storia del Regno di Dio, il messaggio dei *valori etici* abbraccia in ampia prospettiva, a tempi indefiniti, la vita degli uomini d'ogni epoca, irto il quotidiano di pericoli e conflitti, drammatiche le scelte della fede. Trattasi di valori imperituri. Assoluti.

Il ritorno parusiaco

2° Mtt. XXIV, 29-30: « *Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur. Et tunc parebit signum Filii hominis in caelo. Tunc plangent omnes tribus terrae. Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate* ».

L'esegesi razionalista non esitò a sussumere: che nel pensiero di Gesù fosse imminente la fine del mondo consta dalla certezza in lui d'un altrettanto imminente ritorno suo, parusiaco, Cristo risorto e glorioso, Signore, Giudice dell'umanità intera.

Non v'ha dubbio. Gesù svolge il tema in un vasto discorso (cfr. Mtt. XXIV; Mc. XIII; Lc. XXI). L'adombra, di continuo, in rapidi scorci (cfr. Mtt. X, 23; XVI, 28; XXVI, 64; Mc. VIII, 39; XIV, 62; Lc. IX, 27; XXII, 69). Pullulano i passi biblici riguardo all'Eskaton o ritorno di Cristo. Enigmatici. E turbano la fede.

A sciogliere l'enigma, l'esegesi cattolica polarizzò l'attenzione sul verbo « venire », ch'è rima d'obbligo in essi: «*Verrà* il Figlio dell'uomo».

Un verbo — « venire » — al quale la Bibbia annette, non di rado, il significato allegorico d'una attualità arcana e d'una efficacia inattesa.

Donde i teologi desunsero un doppio ritorno di Cristo Signore e Giudice. Il Cristo mistico. Il Cristo parusiaco.

Risorto da morte, glorioso, alla destra del Padre, Incarnazione redentrice in atto, Gesù inaugura l'epoca dei *Novissimi.*

Da allora l'« Eskaton » è in cammino. Imbriglia la fuga dei secoli, lievita la storia ,egemone il Cristo mistico dell'Eucaristia e della Grazia che incorpora a Sé, e concorpora gli uomini redenti, tramite la fede, a livello di vita trinitaria.

« Ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Mtt. XXVIII, 20).

Di già tempo ed eternità si connubiano. All'apoteosi del Regno di Dio, in Cielo, fa da preambolo e tirocinio, in terra, il dinamismo del Regno di Dio. Incombono scelte drammatiche. La fede scevera il buon grano e la zizzania. Collauda il giudizio di Gesù:

« Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mc. XVI, 16).

Un tal giudizio appartiene all'*Eskaton,* siglando il tempo d'eternità:

« Qui non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei... Ipse non videbit vitam aeternam, sed ira Dei manet super eum » (Gio. III, 18, 36).

La fine del mondo chiude la curva dell'*Eskaton*, la venuta in segreto del Cristo mistico, tacita e vivificante immanenza tra noi.

D'improvviso l'ultima venuta, che è teofonica del Cristo parusiaco. L'ultimo ritorno, l'ultimo giudizio. L'eternità assorbe il tempo e lo dissolve. Gesù, Signore, è Tutto in tutti (Efes. I, 10; Coloss. I, 18-20).

L'Eskaton

La risurrezione e l'ascensione di Cristo iniziarono l'*Eskaton*.

Salito in Cielo, glorioso, alla destra del Padre riapparve di mezzo ai confini terreni — l'Emmanuele, Incarnazione redentrice in atto — sì da esprimervi progressivamente l'efficacia salvifica ormai al sicuro, « de iure ».

Cominciava l'epoca dei « Novissimi ». Il giudizio. Un'epoca di crisi dunque, di tensione spasmodica, caratterizzata dal binomio tempo-eternità. L'*Eskaton*.

L'eternità di Cristo, il Signore, culmine e sintesi dell'essere ricolmo di gloria, reinserendosi in seno al tempo, divenne da allora — in ritmi successivi, ad aree concentriche, di più in più — lievitazione e soluzione del nostro tempo nell'eternità di Dio.

Un'eternità che il Cristo parusiaco, coi trionfi dell'epilogo, sublimerà di efficacia salvifica, esaustiva e positiva. Tutto in tutti: nonché la gloria dell'uomo-persona, carne e spirito, gloria altresì delle creature infra umane, gloria del cosmo.

Da due millenni fluisce il tempo nell'eternità. Il tempo del buon grano. Il tempo della zizzania.

Agli uomini la scelta, l'opzione di fede. Dinanzi all'Eucaristia, Incarnazione redentrice in atto, vivaio dell'*Eskaton*, arbitro il giudizio di Cristo. Una scelta che fa tremar vene e polsi, aleatoria in vita, irrevocabile con la morte.

Bisogna decidere del tempo *per* l'eternità. Paradiso ed Inferno dividono l'eternità dei beati da quella dei reprobi: la gloria di Dio in Cristo, l'ignominia e la tenebra di Satana.

La vita dipana l'*Eskaton*. Tra il primo Giudizio del Cristo mistico

e l'ultimo Giudizio del Cristo parusiaco la vita è un diuturno giudizic individualmente, socialmente, storicamente. Non v'ha scelta che il Cr sto non giudichi e non incida di valori escatologici, non v'ha scampol di tempo che l'eternità non convogli e suggelli. Meritino o demeritin redenti o no, gli uomini si autotrascendono, coinvolti dai *Novissimi.*

Incalza l'epoca dei *Novissimi.* Lunga o breve? Gli uomini non sann né sapranno mai. E la crisi si esaspera.

Il che spiega l'enorme impressione della Chiesa all'esordio, no appena baluginarono i segni dell'Anticristo. Le fonti instavano esplicit (cfr. I Cor. X, 11; VII, 29-31; I Pt. I, 5, 20; II Pt. III, 3; Att. II, 17 I Tit. IV, 1; II Tim. III, 1 ss.; I Gio. II, 18; Giac. V, 3; Giuda I, 18). L Chiesa invocava Gesù: « Veni, Domine Iesu » (Ap. XXII, 20). Invocav la teofonia del Cristo parusiaco. La Gloria.

Scrisse lo stesso Renan: « Un Gesù visionario, illuso circa la pros simità del giudizio ultimo, non avrebbe migliorato i costumi, né instau rato l'etica più nobile che l'umanità conosca » (5).

---

(5) E. RENAN, *Vie de Jésus*, Paris Ed., p. 65; cfr. — sull'escatologismo — M. LEPIN *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Parigi 1905, pp. 372-416; ID., *Le problème de Jésus*, Pari pp. 40-84; L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, Parigi 1929, t. II, pp 456-462; R. MARIANO *Gli Evangeli sinottici. Realtà o invenzione?*, Firenze 1896, p. 61 ss.; E. MANGENOT, Fi *du mond*: DB, II, coll. 2262-78; DTC, V, coll. 2504-52; A. PLUMMER, *Commentary on Il Tess.*, Edimburgo 1918, p. 46 ss.; L. BILLOT, *De Novissimis*, Roma 1902, p. 177 ss. Egl riprese l'argomento negli « Études » dal 1917 al 1920; I. KATSCHTHALER, *Eschatologia* Ratisbona 1888, p. 36-61, 524-63; D. PALMIERI, *De Novissimis*, Prato 1908, pp. 35-51, 88-141 ID., *Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio*, Prato 1903, p. 304 ss.; A. RADE MACHER, *Der Weltuntergan*, Monaco 1909; A. CELLINI, *Saggio storico-critico sulla inter pretazione del discorso escatologico*, pp. 120-148, Firenze 1906; F. PRAT, *La théologie d St. Paul*, I, Parigi 1908, p. 118 ss.; II, Parigi 1913, pp. 485-528; ID., *Jésus Christ*, Parigi 191(pp. 230-256; M. J. LAGRANGE, *L'avénement du Fils de l'homme*, in « Revue biblique », lu glio 1906, p. 400 ss.; *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Parigi 1918, pp 230-58; *Evangile selon St Marc*, Parigi 1911, pp. 332-54; *Evangile selon St Luc*, Parigi 192 pp. 269 ss., 459-74, 521-37, 572 ss.; *Evangile selon Matthieu*, Parigi 1923, pp. 204 ss., 332 ss 380-83, 454-73; E. ALLO, *Apocalypse*, Parigi 1921, pp. CXII-CXLIII, 323-55.

Refutarono la pseudo ignoranza di Gesù relativamente al giudizio ultimo: J. LEBRE TON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Parigi 1910, p. 516 ss.; E. SCHULTE, *Die En wicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi*, Paderborn 1914, p. 102 ss.; M. J SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, vol. III, Friburgo 1886, p. 176 ss.; E M. SCHWALM, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*, in « Revue théo miste », XII, 1904, pp. 12 ss., 257 ss.; J. KNABENBAUER, *Comm. in Matthaeum*, in hu Parigi 1903; ID., *Comm. in Johannem*, Parigi 1905, p. 91 ss.; A. CELLINI, *Saggio storico critico di esegesi biblica sulla interpretazione del sermone escatologico*, Appendice I, p 151 ss., Firenze 1906; M. SALES, *Il Nuovo Testamento*, I, Torino 1912, p. 136; J. MARI *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb 1914; ID., *Das menschliche Nichtwissen kein soteriol gisches Postulat.*, Zagreb 1916, p. 18 ss.; P. MATTIUSSI, *La scienza umana di Cristo*, « Scuola Cattolica », Genn. 1905, p. 36; *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruc 1895, p. 651 ss., ove si fissa la censura teologica da addebitarsi alla teoria che impu l'ignoranza a Gesù.

L'universalismo messianico

La teologia classica demolì vuoi la tesi di A. Schweitzer e di A. Harnack d'un Cristo che mai ebbe coscienza dell'universalismo messianico, artefice i discepoli, in specie Paolo, di fronte al cieco diniego dei giudei, d'una diffusione tra i gentili del Regno di Dio, vuoi la tesi di A. J. Holtzmann, H. Weinel e B. Weiss per cui Cristo non mitigò le idee nazionalistiche del Regno, universalizzandolo, se non allo scorcio della sua vita pubblica, indottovi dall'opposizione radicale d'Israele.

Gli esegeti cattolici evinsero l'universalismo messianico di Gesù, in perfettissima scienza e coscienza, sia alla luce dei vaticini veterotestamentari, ove il Cristo vide sempre l'universalità salvifica del volere di Dio Padre, sia nel suo messaggio evangelico.

Addussero, a conferma, la letteratura ebraica contemporanea che inculcava — *leitmotiv* — l'universalismo messianico. In dettaglio: le Parabole del « Libro di Enoch », cc. 48, 69, 90; i « Salmi di Salomone », ps. 17 e 18; il « Libro dei Giubilei » IV, 26 e XXI, 25; il III libro degli « Oracoli Sibillini », 652-795; il « Testamento dei XII Patriarchi », Test. di Levi, c. 18 e Test. di Giuda, c. 24 (6).

Pesano sui neomodernisti di oggi i pregiudizi antimetafisici che naturalizzano ed umanizzano il Verbo umanatosi. La « nuova » teologia miete vasti assensi. Ma, divenissero pure legione, i novatori non garantirebbero nulla.

La consentaneità dei teologi è valido criterio di Tradizione, in cifra di fede o di dottrina cattolica, se in comunione gerarchica col magistero del Papa e dei Vescovi.

La *nuova teologia,* no. Eslege, anarcoide, coagula una consentaneità di superficie, eterogenea, carica di aporie e di pluralismi dogmatici che esulano dagli autentici dogmi, in contraddizione la più flagrante con l'unanime, inconcussa e ininterrotta Tradizione di almeno 14 secoli, a titolo di dottrina cattolica, se non di fede (cfr. Denz. 1792 e 1683, da interpretarsi mutuamente, siccome dichiararono, per la deputazione della Fede, Simor e Martin al Conc. Vat. I: MANSI, LXI, 47, 224, 332; L. G.

(6) Cfr. F. MARTIN, *Le libre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,* Parigi 1906; L. GRY, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme,* Parigi 1810, p. 38 ss.; J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon,* Parigi 1911; E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.,* Tubinga 1900, II, pp. 47, 66, 76, 197-200, 470-77; L. DE GRANMAISON, *L'expansion du Christianisme d'après A. Harnack*: « Études », XCVI, a. 1903, pp. 300-29, 459-76; M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission,* Münster 1908, p. 9 ss., opera egregia di scientificità e storicità le più rigide; M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* o.c., p. 388 ss.

ROSSI, *Quid de fide divina et catholica credendum:* « Renovatio », 1968, III, p. 383).

4. BIBBIA E VISION BEATIFICA

La somma perfezione richiesta dall'unione ipostatica

La teologia classica illustrò i dati biblici che documentano l'onnimoda, perfettissima scienza e coscienza dell'anima di Gesù, la vision beatifica all'acme.

a. Gio. I, 1, 4, 14:

«IN PRINCIPIO ERAT VERBUM, ET VERBUM ERAT APUD DEUM, ET DEUS ERAT VERBUM... IN IPSO VITA ERAT, ET VITA ERAT LUX HOMINUM... ET VERBUM CARO FACTUM EST, ET ABITAVIT IN NOBIS; ET VIDIMUS GLORIAM EIUS, GLORIAM QUASI UNIGENITI A PATRE, PLENUM GRATIAE ET VERITATIS ».

Nel Cristo uomo, Unigenito Figlio in persona, richiesta di diritto dall'unione ipostatica, già all'atto e sull'arco dell'Incarnazione redentrice, massima è la rifrazione della Luce e della Vita del Verbo di Dio. Donde una Pienezza di Verità e di Grazia che, somma perfezione di doni soprannaturali e preternaturali, se si eccettua la passività dolorosa imposta dalla Kenosi, non può non includere ai fastigi la vision beatifica.

Spettatore e testimone

b. Gio. III ,11-13:

« AMEN, AMEN DICO TIBI, QUIA QUOD SCIMUS LOQUIMUR, ET QUOD VIDIMUS TESTAMUR, ET TESTIMONIUM NOSTRUM NON ACCIPITIS. SI TERRENA DIXI VOBIS, ET NON CREDITIS, QUOMODO, SI DIXERO VOBIS CAELESTIA, CREDETIS? ET NEMO ASCENDIT IN CAELUM, NISI QUI DESCENDIT DE CAELO, FILIUS HOMINIS, QUI EST IN CAELO ».

E' il colloquio di Gesù con Nicodemo sulla rinascita in Dio attraverso il Battesimo.

Di cosa parli Gesù, conoscendolo e attestandolo, non v'ha dubbio. La contestualità investe il mistero del Dio Uno e Trino, la vita trinitaria

in se medesima e la sua partecipazione agli uomini a livello di grazia (cfr. ib., 5-8, 12-18).

Orbene, Cristo *conosce* un tal mistero non per raziocinio o per rivelazione di Dio, ma in quanto lo *vede*, direttamente, frontalmente, di visione immediata, a filo d'intuizione. E l'intuisce, lo *sa*, non solo di scienza divina, come Verbo, ma anche di scienza beatifica, come uomo, poiché ne è spettatore e testimone (cfr. ib., 11, 31-34).

Spettatore è chi assiste alla cosa, la vede dal di fuori, seppur «facie ad faciem» (I Cor. XIII, 12). Insta il dualismo ontico di soggetto e di oggetto.

Testimone è chi annunzia ad altri la cosa di cui è stato spettatore.

Certo Dio non è spettatore o testimone di se stesso, del proprio Essere e della propria Vita trinitaria. Non si vede dal di fuori, bensì dentro, identificandosi in Dio i misteri di Dio, escluso il dualismo ontico di soggetto e di oggetto.

Dunque, anche come uomo, Cristo *vede* di visione immediata, *sa* di scienza beatifica, *conosce* d'intuizione il Dio Uno e Trino, le realtà celesti, i segreti di quell'arcana Vita trinitaria che ribocca in noi uomini.

Spalca il motivo al v. 13: « Nemo ascendit in caelum, nisi qui de scendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo ».

C'è un'ascensione già in atto.

Ad ascendere in Cielo non è il Verbo di Dio, disceso in terra, Incarnazione redentrice, ove « ad extra » non sfocia se non l'efficacia dell'azione in ordine all'unione ipostatica, non l'azione in sé.

Eterno ed infinito, consustanziale al Padre, trascendente, l'unigenito Figlio rimane *in sinu Patris*, inseparabile e immutabile (cfr. Gio. I, 18).

E' invece il Verbo come uomo, « Filius hominis », e sin dagli inizi, ad ascendere in Cielo. Appunto la vision beatifica libra e fissa *in sinu Patris* l'anima di Gesù.

Stupendo! Elevandogli l'anima in Cielo, nell'estasi intuitiva, la vision beatifica precorre l'ascensione del corpo.

Posseduta dal Cristo come Verbo di Dio, la scienza divina si riverbera in vision beatifica sull'anima di Gesù, a che egli — come uomo — ne sveli i contenuti, *parlandone* a noi uomini in termini di *testimonianza* verace, ed esiga la fede, eroghi la grazia (cfr. Gio. III, 15).

L'ermeneusi non demorde: « Christus, secundum quod homo — insegnava S. Tommaso, forte di Gio. III, 11-13 — a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor » (S. Th. III, q. 7, a. 12).

L'avallano Padri e teologi, unanime la Tradizione (7).

L'unità di intenzioni e operazioni tra Padre e Figlio

c. Gio. V, 19:

« AMEN, AMEN DICO VOBIS: NON POTEST FILIUS A SE FACERE QUIDQUAM, NISI QUOD VIDERIT PATREM FACIENTEM ».

Protagonista è il Cristo come Verbo di Dio (cfr. ib., v. 18).

L'unità di intenzioni ed operazioni tra Padre e Figlio emerge dall'una ed unica, identica natura divina, ch'è in predicato di entrambi: « Quaecumque Pater fecerit, haec et Filius similiter facit » (Ib., v. 19).

Però, oltre l'inciso « similiter », il discorso delinea a latere, ineccepita, la subordinazione del Cristo uomo, la cui volontà si adegua sempre, incondizionatamente, ai dettami di Dio Padre:

« Non possum ego a meipso facere quidquam. Sicut audio, iudico; et iudicium meum iustum est, quia non quaero voluntatem *meam*, sed voluntatem eius, qui misit me... Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me. Neque *vocem* eius vos umquam audistis, neque *speciem* eius vidistis, et *verbum* eius non habetis in vobis manens » (Ib., vv. 30, 38)

Distinta, con autonomia psicologica, la volontà dell'anima di Gesù non è la volontà del Padre e del Verbo di Dio, fuse in consustanzialità di natura divina.

Devesi alla vision beatifica se le due volontà corrispondono sincrone sintone. L'anima di Gesù, *in sinu Patris*, non cessa mai di udirne la voce, di ammirarne il volto, di attingerne il Verbo Luce e Vita.

Perfettissima la scienza fa sì che l'Uomo Cristo giudichi secondo lo stile di Dio Padre, spanda in globo, di scelta in scelta, nel suo agire teandrico — santità esimia — la giustizia e la rettitudine del Dio Trino:

« Cibus meus est ut faciam voluntatem Eius, qui misit me, ut perficiam opus Eius... Quae placita sunt Ei, facio semper » (Gio. IV, 34; VIII, 29).

La vision beatifica affulge all'esordio: « Ingrediens mundum, aptasti mihi corpus... Tunc dixi: Ecce venio, Deus, ut faciam voluntatem

(7) Cfr. PETAVIO, *De Incarn.*, o.c., V, 11, 4-8; CHR. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, o.c., n. 252; F. DIEKAMP, *o.c.*, pp. 325-26; M. SCHMAUS, *o.c.*, p. 690; P. PARENTE, *o.c.* p. 202.

tuam... In qua voluntate nos salvi sumus per oblationem corporis Iesu Christi » (Ebr. X, 5-10).

Il binomio Uomo-Dio

d. Gio. VIII, 49-50, 54-55, 58:

« EGO AUTEM GLORIFICO PATREM MEUM ET NON QUAERO GLORIAM MEAM... SI EGO GLORIFICO ME IPSUM, GLORIA MEA NIHIL EST. EST PATER MEUS QUI GLORIFICAT ME. VOS NON COGNOSCETIS EUM. EGO NOVI EUM. ET SI DIXERO QUIA NON SCIO EUM, MENDAX ERO. SED SCIO EUM ET SERMONEM EIUS ADIMPLEO... AMEN, AMEN DICO VOBIS: ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, EGO SUM ».

C'è in Cristo il binomio Uomo-Dio.

Come Dio, è il Verbo eterno ed infinito, rivendica l'*Ego Sum* di Jahve (cfr. Es. III, 14).

Come Uomo dà gloria latreutica al Padre.

Ben poco conterebbe la gloria di Cristo puro uomo, se a rilevargli la gloria d'unigenito Figlio, Verbo umanatosi, non incidessero le credenziali del Padre, miracoli e vaticini. Ma i giudei, che non conoscono Dio, repellono i misteri di Dio, l'Incarnazione redentrice, la Kenosi e il Regno messianico, la Fede.

Egli, no. Conosce il Padre. Lo conosce anche come uomo, di *perfettissima scienza,* e n'adegua i dettami, sempre, incondizionatamente, in culto di gloria latreutica.

Perfettissima la scienza suppone la vision beatifica dell'anima di Gesù.

5. LA PIENEZZA DELLO SPIRITO SANTO

L'inno di lode: Gesù Signore del cielo e della terra. Rivelazione del Padre

e. Mtt. XI, 25-27:

« CONFITEOR TIBI, PATER, DOMINE CAELI ET TERRAE, QUIA ABSCONDISTI HAEC A SAPIENTIBUS ET PRUDENTIBUS, ET REVELASTI EA PARVULIS. ITA, PATER, QUONIAM SIC FUIT PLACITUM ANTE TE. OMNIA MIHI TRADITA SUNT A PATRE MEO. ET NEMO NOVIT FILIUM, NISI PATER; NEQUE PATREM QUIS NOVIT, NISI FILIUS, ET CUI VOLUERIT FILIUS REVELARE ».

Il binomio Uomo-Dio ridomina la scena.

La *preghiera* chiama subito in causa il Cristo come uomo. Entusiasta l'anima di Gesù, « esultando di Spirito Santo » (Lc. X, 21), leva al Padre un inno di lode, l'Osanna e l'Alleluia, culto egregio, il più alto, di gloria latreutica.

Ha perfettissima scienza e coscienza d'aver ricevuto dal Padre, « Signore del cielo e della terra », ogni potere: « Tutto » (cfr. Mtt. XXVIII, 18; Gio. III, 35; XIII, 3; XVII, 2). Anch'egli quindi, come uomo, ma ch'è in persona l'unigenito Figlio, è « Signore del Cielo e della Terra ».

Pienezza di verità e di grazia, la vision beatifica inalvea nel « Tutto » la partecipazione ai livelli estremi della scienza di Dio, sublimate l'obbedienzialità e la proporzionalità dei limiti creati:

« De plenitudine eius nos omnes accepimus » (Gio. I, 18).

In chiave di vision beatifica, dunque, tramite e interprete la scienza infusa, l'Uomo Cristo è la Rivelazione del Padre a noi uomini, mediazione d'obbligo dell'Incarnazione redentrice attraverso la Kenosi:

« Unus est mediator Dei et hominum, *homo* Christus Iesus » (I Tim. II, 5).

D'improvviso la preghiera lascia spazio al Cristo che s'afferma, come Verbo, consustanziale al Padre sul piano del Pensiero e dell'Essere, reciproci i rapporti, esclusivi, coerenti ed infiniti.

L'anima di Gesù n'ha perfettissima scienza, limpida, traslucida la coscienza psicologica ed ontica.

« Revelasti ea parvulis ».

A rivelare ai *piccoli,* ossia ai discepoli di Cristo (cfr. Mtt. X, 42; XVI, 17), i misteri del Regno, vessillifero, in causa, l'unigenito Figlio, Verbo umanatosi (cfr. ib., XIII, 11), non è se non il Padre. Umili e docili i discepoli accedono alla fede, laddove, gonfi d'orgoglio, scaltri, egoisti, scribi e farisei non hanno le disposizioni idonee.

Egualmente, a rivelare il Padre, non è se non il Verbo eterno ed infinito (cfr. Gio. I, 18): « Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare ».

Connaturata, indefettibile e inalterabile pienezza

Non pochi teologi, oggi, ravvisano in quest'inno di lode, che l'anima di Gesù leva al Padre « esultando di Spirito Santo » (Lc. X, 21), il privilegio d'un'estasi momentanea, sfolgorante, quasi a riprova dell'evolu-

zione a stadi, in termini di scienza e coscienza circa i rapporti col Padre, del Cristo uomo. Nessun altro episodio evangelico — dicono — registra una tal esplosione affettiva di giubilo. Neppure la Trasfigurazione sul Tabor. Sfolgorante, l'estasi momentanea dimostra l'eccezionalità d'influsso che operò lo Spirito Santo (8).

Costoro, lo vogliano o no, falsificano i Vangeli.

La pienezza di verità e grazia sigla, fin dagli inizi, la pienezza di Spirito Santo, esimia la santità:

« Quem misit Deus, verba Dei loquitur. Non enim *ad mensuram* dat Deus Spiritum » (Gio. III, 34).

Pienezza all'apice, inalterabile e indefettibile, discrimina il Cristo dai profeti che ebbero lo Spirito Santo a dosaggi saltuari, contingenti.

Donde, connaturata in Cristo, la santità esimia, tributaria allo Spirito Santo: « Quem Pater *sanctificavit* et misit in mundum » (Gio. X, 36). Santità dell'essere: l'unione ipostatica. Santità dell'agire: pienezza di verità e grazia.

Connaturata all'apice, « riposa » immutata:

« *Requiescet* super eum Spiritus Domini. Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis. Et replebit eum Spiritus timoris Domini. Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet... *Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me;* ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam, et clausis aperitionem, et annum placabilem Domino » (Is. XI, 2-3; LXI, 1-2; cfr. Id., XLII, 1-7; Lc. IV, 17-19).

L'uomo Cristo è antonomasticamente *il Santo:*

« Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt ut deleatur iniquitas, et adducatur justitia in sempiternum, et impleatur visio atque prophetia, et ungatur *Sanctus sanctorum* » (Dan. IX, 24; cfr. Ps. XLIV, 3-8).

A far di Lui il Cristo, l'Unto del Signore, antonomasticamente Santo, è lo Spirito di Dio *all'atto della concezione virginea,* con l'unione ipostatica. Da allora il Cristo, Verbo umanatosi, ha per sempre, essenziale, la santità dell'essere, nonché, esistenziale, richiesta dall'unione ipostatica, la santità dell'agire, pienezza di verità e di grazia.

Spirito del Padre e del Figlio (cfr. Gio. XIV, 26; XV, 26; XVI, 14-

(8) Cfr. J. GALOT, *La coscienza di Gesù,* o.c., pp. 138-140.

15), Santità divina, lo Spirito di Dio diviene — compenetrandolo — lo Spirito di Cristo in ordine all'Incarnazione redentrice:

« Ne timeas, Maria. Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen eius *Iesum*... Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te *Sanctum*, vocabitur Filius Dei » (Lc. I, 30-31, 35).

Così il Battista addita il Cristo ricolmo di Spirito Santo:

« Ego quidem aqua baptizo vos... Ipse vos baptizabit *in Spiritu sancto et igni* » (Lc. III, 16).

Se dopo il Battesimo nel Giordano, mentr'Egli era in preghiera, apertisi i Cieli, s'irradiò sul Cristo lo Spirito Santo in forma di colomba, ciò fu pubblico un suggello, dinanzi al popolo, d'autentico messianico, alla stregua che la voce del Padre, lungi dal costituirlo Figlio di Dio, svelò il Cristo alle folle, manifestandone l'identità d'unigenito Figlio (cfr. Mtt. III, 16-17; Lc. III, 21-22).

Lo Spirito Santo guida in pienezza dinamica, entro l'anima di Gesù, l'*iter* dell'Incarnazione redentrice:

« Iesus autem, *plenus* Spiritu Sancto, regressus est a Iordane, et *agebatur* a Spiritu in desertum » (Lc. IV, 1).

Tesa l'Incarnazione redentrice, attraverso la Kenosi, ad effondere in noi uomini la vita del Verbo, di misura in misura, sovrabbondanza di Verità e Grazia, di Spirito Santo, traguardo ultimo la vision beatifica, non v'ha dubbio che — *Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* (I Tim. II, 5) — estui nell'anima di Gesù, connaturata all'apice, immutata apoteosi, la pienezza dello Spirito di Dio:

«Ego veni ut *vitam* habeant, et *abundantius* habeant» (Gio. X, 10).

Lo Spirito e l'estasi momentanea

Altra è la pienezza dello Spirito Santo in Cristo, nativa ed esaustiva, inalterabile, indefettibile. Altra è quella di Elisabetta, Zaccaria e Stefano, relativa, a carattere di estemporaneità, in funzione d'effetti carismatici.

Dio privilegia Elisabetta d'un'estasi *momentanea*, ove lo Spirito Santo rivela il mistero di Gesù, Verbo umanatosi, e in Maria, quindi, la Madre del Signore:

« Et factum est, *ut audivit* salutationem Mariae Elisabeth, exultavit infans in utero eius, et repleta est Spiritu Sancto, et exclamavit voce

magna: Benedicta tu inter mulieribus, et benedictus fructus ventris tui. Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me? Ecce enim, *ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis,* exultavit in gaudio infans in utero meo » (Lc. I, 41-44).

D'un'estasi *momentanea* fruisce Zaccaria, improvviso è l'empito dello Spirito Santo, da cui sgorga — ricco di luci messianiche — il vaticinio:

« Apertum est *illico* os eius, et lingua eius... Repletus Spiritu Sancto, Zacharias prophetavit dicens: Benedictus Dominus Deus Israel, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae... In sanctitate, et iustitia coram ipso, omnibus diebus nostris... Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis. Praeibis enim ante faciem Domini parare vias eius. Ad dandam scientiam salutis plebi eius, in remissionem peccatorum eorum... Illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis » (Lc. I, 64, 67-68, 75-79).

Le luci messianiche configurano l'indole del Regno di Dio. Cristo il Signore, Giovanni il Precursore. Non Regno politico, ma un Regno ch'è remissione dei peccati, Santità e Giustizia, Verità e Pace.

Momentanea, di fronte alla morte, pienezza di Spirito Santo, l'estasi di Stefano deliba la vision beatifica:

« Plenus Spiritu Sancto, *intendens in caelum,* vidit gloriam Dei et Iesum stantem a dextris Dei » (Att. VII, 55).

Il « Santo » per antonomasia

Asceso Gesù in Cielo, Apostoli e discepoli rivedranno nel Cristo storico *il Santo* per antonomasia, *l'Unto* dallo Spirito di Dio, Pienezza nativa ed esaustiva di Santità esimia.

A Pentecoste, appellandosi ai vaticini davidici, Ps. XV, 8-10 e Ps. CIX, 1, Pietro celebra in Gesù un tal titolo definitorio:

« David enim dicit in eum: Dominus in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commovear... Non derelinques animam meam in inferis, nec dabis *Sanctum tuum* videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitae et replebis me iucundidate cum facie tua... Dextera igitur Dei exaltatus, effudit promissum Spiritum Sanctum, quem vos videtis et auditis. Non enim David ascendit in caelum. Affirmat autem ipse: Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis » (Att. II, 25, 27-28, 33-34).

Risanato lo storpio, al popolo raccolto nella loggia di Salomone, Pietro dichiarava:

« Vos autem *Sanctum et Iustum* negastis... Auctorem vitae interfecistis... Et in fide nominis eius, hunc, quem vos vidistis et nostis, confirmavit nomen eius » (Att. III, 14-16).

L'assemblea dei fedeli dà gloria a Dio Padre che ha liberati Pietro e Giovanni dai Sinedriti. Ispirano la lode il Ps. II, 1 ss. e Is. LXI, 1 ss.:

« Astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum eius. Convenerunt enim vere in civitate ista adversus *Sanctum* puerum tuum Iesum, quem *unxisti*, Herodes et Pontius Pilatus cum Gentibus, et populis Israel... Et nunc, Domine, respice in minas eorum, et da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates, et signa, et prodigia fieri per nomen *Sancti* Filii tui Iesu » (Att. IV, 26-27, 29-40).

L'elogio di Pietro a Gesù, in casa del Centurione Cornelio, è un elogio di Santità esimia: « Unxit Eum Deus *Spiritu Sancto et virtute* » (Att. X, 38).

A stringere i nodi, l'ermeneusi di Galot e soci storce il senso di Mtt. XI, 25-27 in relazione a Lc. X, 21.

L'inno di lode che l'anima di Gesù rivolge al Padre, «esultando di Spirito Santo », non è dovuta a un'estasi momentanea, sfolgorante, e cioè all'eccezionalità d'influsso dello Spirito di Dio.

Satura sin dagli inizi di « verità e grazia », connaturata Pienezza di Spirito Santo, indefettibile, inalterabile, l'anima di Gesù non smette mai l'Osanna e l'Alleluia, egregio il culto latreutico, in chiave di vision beatifica, tramite ed interprete la scienza infusa.

Ha, di continuo, perfettissima coscienza, psicologica ed ontica, dei rapporti col Padre: rapporti del Cristo come *uomo*, che « Tutto » mutua dal Padre; rapporti del Cristo come *unigenito Figlio*, Verbo eterno ed infinito.

Un'evoluzione a stadi del Cristo uomo, sul piano della verità o della grazia, suona — al tandem — ingiuria ai dati biblici. Vi meditino Galot e soci.

« Esultando di Spirito Santo ».

Non furono straordinari — allora — né l'estasi, né l'influsso dello Spirito di Dio. L'eccezionalità concerne piuttosto l'esplosione di giubilo, di cui vibrò affettivamente il corpo di Gesù.

Di norma, nell'uomo Cristo, insieme *comprehensor et viator*, le leggi kenotiche impedirono, in ossequio alla soteriologia, il riverberarsi dei

gaudi celesti, che gli beatificavano l'anima, sopra il corpo, teatro dell'Incarnazione redentrice, ai fini di non glorificarlo, precludendone i dolori espiatori.

Nondimeno il Verbo umanatosi volle eccepirvi con quell'esplosione di giubilo. E vi eccepirà con la trasfigurazione del Tabor. Scandì ad alta voce l'inno di lode al Padre, testimoni apostoli e discepoli, sicché apparissero in miniatura, a stimolarne la fede, i futuri trionfi della risurrezione.

La « scrutatio cordium », rivelazione dell'uomo all'uomo

f. Gio. II, 23-24:

« MULTI CREDIDERUNT IN NOMINE EIUS, VIDENTES SIGNA EIUS, QUAE FACIEBAT. IPSE AUTEM IESUS NON CREDEBAT SEMETIPSUM EIS, *EO QUOD IPSE NOSSET OMNES*. ET QUIA OPUS EI NON ERAT UT QUIS TESTIMONIUM PERHIBERET DE HOMINE. IPSE ENIM SCIEBAT QUID ESSET IN HOMINE ».

Gesù conosce tutto del cuor nostro. In ciascuno di noi. Tutto di tutti. Non v'ha latebra che non discopra, abisso che non attinga ed evidenzi, i segreti più reconditi di mezzo all'inconscio e al subconscio, il mistero di un'umana libertà mancipia a mille indettazioni, e pungoli, e remore, e ristagni.

Gesù conosce noi più di noi. Denuda — motivi in maschera, egemoni — le *scelte di fondo*, attraverso le quali la vita responsabilizza in globo l'agire, convergono e si compaginano a livello etico i singoli atti, di ieri e di oggi, atti del domani, avvalorano o viziano l'Ego, assommano la moralizzazione dell'essere.

La vita non è linea dirotta da atti episodici, chiusi in se medesimi. E' un *sistema* di meriti o demeriti.

La scelta di fondo infeuda le altre scelte, presente in ogni atto: se peccaminosa, e non rimossa, l'atto è già peccato prima che noi lo espletiamo, peccato è l'atto nostro anche se « hic et nunc » lo intenzioniamo al bene.

Di perfettissima scienza Gesù conosce Natanaele:

« Ecce vere Israelita, in quo dolus non est » (Gio. I, 47).

S'illumina il dialogo:

« Dicit ei Nathanael: Unde me *nosti*? Respondit Iesus: Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te. Respondit ei Nathanael et ait: Rabbi, tu es Filius Dei, tu es Rex Israel » (Ib., 48-49).

All'ombra d'un fico Natanaele maturò la scelta di fondo che l'esemplava alla santità di Giacobbe. E Cristo lo *sa:*

« Quia dixi tibi: vidi te sub ficu, credis; maius his videbis» (Ib., 50).

Gesù ipoteca il destino di Pietro:

« *Intuitus* autem eum Iesus, dixit: Tu es Simon, filius Iona; tu *vocaberis Cephas,* idest Petrus » (Gi. I, 42).

Scrutandolo nei recessi dell'animo, gli cambia il nome. « Roccia ». Connota il nome l'io, che s'apre quindi, in Cristo che lo riplasma, ad una missione e vocazione nuova. Il destino di Pietro sarà il destino della Chiesa. Imbriglierà la storia:

« Tu es Petrus, et super hanc petram aedificando Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam » (Mtt. XVI, 18).

Pienezza di Verità e di Grazia è il Cristo a colloquio con la Samaritana:

« Si *scires* donum Dei, et quis est, qui dicit tibi: Da mihi bibere, tu forsitam petisses ab eo, et dedisset tibi *aquam vivam* » (Gio. IV, 10).

L'acqua viva, dono di Dio, simboleggia la vita trinitaria che il Padre partecipa a noi in Cristo, Verbo umanatosi, e che zampilla dallo Spirito Santo (cfr. Gio. VII, 37-39; Apoc. VII, 17; XXII, 17).

Rivelazione del Padre, eterna Verità vivente e sussistente, Incarnazione redentrice, Gesù elargisce a fiumi, pregna l'anima di Spirito Santo, la grazia la vision beatifica:

« Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum. Qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum... fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam » (Gio. IV, 13-14).

Il colloquio con la Samaritana ha, protagonista, l'uomo Cristo:

« Fatigatus ex itinere... dixit ei: Da mihi bibere » (Ib., 6-7).

Dal pozzo di Giacobbe l'anima di Gesù assurge — lungo il simbolismo tipico — alle scaturigini divine. Scioglie l'enigma dell'*acqua viva* (cfr. Ps. XXXVI 10; XLVI, 5; Is. VIII, 16; XII, 3; XLIV, 3; LV, 1; Der. II, 13; XVII, 13; Ez. XLVII, 1 ss.; Prov. XIII, 14; Eccli. XV, 1-3; XXIV, 23-29; Num. XXI, 28 nell'esegesi essenica di Qumran).

« Si *scires* donum Dei, et quis est, qui dicit tibi: Da mihi bibere ». Anche come uomo Cristo *sa* dunque, di perfettissima scienza, in limpida, traslucida coscienza, Chi Egli è e cosa è venuto a compiere.

Alla donna incredula, che abbozza l'ironia, fulmineo lo sguardo di

Cristo sciabola e stenebra il cuore, lettura a fuoco, in dettaglio, d'un'occulta abiezione morale:

« Dicit ei Iesus: Vade, voca virum tuum et veni huc. Respondit mulier: Non habeo virum. Dicit ei Iesus: Bene dixisti, quia non habeo virum. *Quinque enim viros habuisti, et nunc, quem habes, non est tuus vir:* hoc vere dixisti » (Gio. IV, 16-18).

Dolce, gonfia di misericordia, aliena da rimprovero, l'introspezione di Gesù strugge in vergogna la donna e le strappa la fede:

« Domine, video quia propheta es tu » (Ib., 19).

Ha bisogno di Dio. Il Dio che i Samaritani adorano sul monte Garizim (cfr. II Mac. VI, 2), o il Dio dei Giudei, a Gerusalemme? Gesù non esita a dirimere il quesito:

« Salus ex Iudaeis est. Sed venit hora, et nunc est, in qua veri adoratores Patrem adorabunt in spiritu et veritate. Nam et Pater tales petit, qui adorent eum. Spiritus est Deus » (Gio. IV, 22-24).

La donna non ha più da attendere. E' giunta col Cristo la Salute Incalzano, carichi di Spirito e di Verità, i tempi messianici:

« Dicit ei mulier: Scio quia Messias venit. Cum ergo venerit ille, *nobis annunciabit omnia.* Dicit ei Iesus: Ego sum, qui loquor tecum » (Ib., 25-26).

Pienezza dello Spirito di Dio, Spirito di Verità e di Grazia, il Cristo *sa tutto.* Rivelazione del Padre. Rivelazione dell'uomo all'uomo.

« Reliquit hydriam mulier, et abiit in civitatem, et dicit illis hominibus: Venite, et videte hominem, qui dixit mihi *omnia quaecumque feci.* Numquid ipse est Christus?... Multi Samaritanorum crediderunt in eum, propter verbum mulieris testimonium perhibentis: Quia dixit mihi *omnia quaecumque feci* » (Ib., 28-29, 39).

Fede e miracoli

L'introspezione di Gesù è perfettissima scienza sempre in atto, laddove la scienza empirica coinvolge di volta in volta la scienza infusa, rifrazione e traduzione dei contenuti di vision beatifica.

Nulla si sottrae allo sguardo del Cristo di ciò che i cuori nascondono di rettitudine o di malizia, cui fanno riscontro — puntuali — appelli e repulse, esortazioni, elezioni, le polemiche più aspre, biasimi, minacce, condanne. Nessun miracolo se, dentro il cuore, non v'ha un germoglio di fede:

« Iterum intravit Capharnaum post dies... Et venerunt ad eum ferentes paralyticum... *Cum autem vidisset Iesus fidem illorum,* ait paralytico: Fili, dimittuntur tibi peccata tua. Erant autem illic quidam de Scribis *cogitantes in cordibus suis:* Quid hic sic loquitur? Blasphemat. Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus? *Quo statim cognito Iesus spiritu suo quia sic cogitarent intra se,* dicit illis: Quid ista cogitatis in cordibus vestris? Quid est facilius dicere paralytico: Dimittuntur tibi peccata, an dicere: Surge, tolle grabatum tuum, et ambula? Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, ait paralytico: Tibi dico: surge, tolle grabatum tuum et vade in domum tuam » (Mc. II, 1-11; cfr. Mtt. IX, 2-7; Lc. V, 20-26).

Flagrantemente, di miracolo in miracolo, i Vangeli documentano una tal fede, l'introspezione e le imperiose istanze di Gesù (cfr. *la figlia di Giairo:* Mtt. IX, 18-19, 23-25 e Mc. V, 36; *l'ermoroissa:* Mtt. IX, 20-22 e Mc. V, 27-28, 30-34; *i due ciechi:* Mtt. IX, 27-29; *il segno di Giona:* Mtt. XII, 38-40; *lo scandalo a Nazareth:* Mtt. XIII, 54-58; *Pietro sulle acque:* Mtt. XIV, 28-32; *la cananea:* Mtt. XV, 22-28; *la folla:* Mtt. XIV, 13-14; XV, 30, 32; XVII, 14-17 e Mc. VI, 56; *i discepoli:* Mtt. XVII, 19; XXI, 21-22; *i ciechi di Gerico:* Mtt. XX, 29-34 e Mc. X, 51-52; *la suocera di Pietro:* Mc. I, 30-31 e Lc. IV, 39; *il lebbroso:* Mc. I, 40-42; *la tempesta sedata:* Mc. IV, 40; *l'ossesso:* Mc. IX, 22-26; *lo schiavo del centurione:* Lc. VII, 6-9; *i dieci lebbrosi:* Lc. XVII, 18-19; *Zaccheo:* Lc. XIX,2-9).

Dentro il cuore, oltre la fede, consta dai Vangeli che l'introspezione di Gesù penetrò tutto in tutti, l'ibrido vivaio psicologico, i canovacci di rettitudine e di malizia, univoca la scelta di fondo, sì da adattarvi opportuno, preciso, il proprio modo d'agire (cfr. Mt.. XI, 16-24; XII, 14-15, 25; XIII, 10-16; XV, 3-9; XVI, 1-4, 6-12, 17; XXII, 16-21; XXIII, 1-36; Mc. IX, 32-34; XII, 41-44; Lc. V, 8, 10; VI, 7-8; VII, 36-48,50; IX, 47-48; X, 24, 41-42; XI, 17, 38-52; XIII, 1-5; XXII, 61-62-68; XXIII, 8-9).

6. LA DOCUMENTAZIONE GIOVANNEA

Conferma e irrefutabilità di nuovi testi

Giovanni s'affianca ai Sinottici:

« Claritatem ab hominibus non accipio. Sed *cognovi vos,* quia dilectionem Dei non habetis in vobis » (Gio. V, 41-42).

La moltiplicazione dei pani, in specie, il discorso di Cafarnao sul Pane di Vita, registrano a più riprese la perfettissima scienza del Cristo, all'unisono onniscienza e onnipotenza.

Debole è la fede degli apostoli:

« Dixit Iesus ad Philippum: Unde ememus panes, ut manducent hi? Hoc autem dicebat tentans eum. Ipse enim *sciebat* quid esset facturus» (Gio. VI, 5-6).

Terrenistico è il messianismo della folla:

« Cum *cognovisset* Iesus quia venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solum » (Ib., 15).

Gesù s'apparta in orazione: « orare » (cfr. Mtt. XIV, 22; Mc. VI, 45)). Dà culto latreutico al Padre. Come uomo, dunque, e non solo come il Verbo di Dio, eterno ed infinito, domina la scena, rivendicando nell'anima la perfettissima scienza.

Tipicamente indiziatori, i pani moltiplicati garantiscono il discorso a Cafarnao.

Verbo umanatosi, pienezza di verità e di grazia, oggetto di fede (cfr. Ib., 35-47), Gesù transustanzierà il pane in Sé, Cristo storico, Incarnazione redentrice, Pane di Vita reale e sostanziale, Carne, Sangue, offerta d'olocausto e convivio:

« Ego sum Panis vivus, qui de coelo descendi... Et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita... Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam ,et ego resuscitabo eum in novissimo die » (Ib., 51-52, 55).

Ripugna il mistero alla folla, esaspera il più dei discepoli (cfr. Ib., 53, 61).

Di colpo gli occhi di Gesù scrutarono i cuori fedifraghi:

« *Sciens* autem Iesus *apud semetipsum* quia murmurarent de hoc discipuli eius, dixit eis: Hoc vos scandaliizat? » (Ib., 62).

L'introspezione è visione, perfettissima scienza infusa e beatifica. Traduce il « sciens » l'originario « eidos »: da *orào = vedo.* L'« apud semetipsum », poi, traduce l'originario « en eautõ », ossia *nell'anima e con l'anima.*

Non basta. La scienza dell'uomo Cristo è perfettissima fin dal principio, indefettibile, inalterabile:

« Sunt quidam ex vobis, qui non credunt. *Sciebat enim ab initio* Iesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum... Propterea dixi vobis, quia nemo veniet ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo » (Ib., 65-66; cfr. 44-46).

Pur qui il sapere è un dovere: « sciebat » = *édei.* Un vedere fin dal principio: « ab initio » = *ecs arches.* Un vedere l'azione di grazia del

Padre in ordine al dono della fede, umile e docile la corresponsione libera degli uomini.

Gesù conosce la fede dei Dodici, non inficiata se non dall'apostata Giuda (cfr. v. 65), ma esige pubblica un'attestazione di fede che abbracci incondizionatamente l'Eucaristia:

« Dixit Iesus ad duodecim: Numquid et vos vultis abire? Respondit ei Simon Petrus: Domine, ad quem ibimus?... Tu es *Sanctus Dei* » (Ib., 68-70).

A ungere il Cristo, a consacrarlo in pienezza di verità e di grazia al di là d'ogni misura, « Sanctus Dei » per antonomasia, sicché redima l'umanità intera, è fin dal principio lo Spirito di Dio (cfr. Gio. X, 36; XVII, 18-19).

Cristo, buon Pastore, conosce le sue pecore ad una ad una. « Nominatim vocat » (Gio. X, 3).

Il *nome* designa la persona nostra, gli elementi costitutivi e distintivi che la strutturano e la individuano. Scandito da Gesù, sfolgora il *cuore:* « Maria... Rabboni » (Ib., XX, 16).

Folgorazione in chiave di *vision beatifica,* eco la più alta della scienza di Dio, l'eterna scienza adeguante l'Essere e i mutui rapporti trinitari del Padre con l'unigenito Figlio:

« *Cognosco meas.* Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem » (Ib., X, 14-15).

Al Cristo *uomo,* Verbo umanatosi, spettano i diritti d'unigenito Figlio, cui soggiacciono l'umanità intera, il creato « ab imis », realtà cosmica ed angelica. Diritti di nascita che la Kenosi eleverà in grazia a diritti di conquista, meritoria all'apice l'Incarnazione redentrice. Non v'ha dubbio. Come *uomo* Cristo domina la scena:

« Bonus pastor *animam suam dat pro ovibus suis...* Fiet unum ovile et unus pastor... Propterea me diligit Pater, quia *ego pono animam meam* ut iterum sumam eam. *Nemo tollit eam a me,* sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestantem habeo iterum sumendi eam. *Hoc mandatum accepi a Patre meo* » (Ib., 11, 16, 17-18; Cfr. PIO XII, Enc. « Mystici Corporis », o.c., Dz. 2289).

Di perfettissima scienza, beatifica ed infusa, l'anima di Gesù sa tutto di tutti:

« Sciens Iesus quia *omnia* dedit ei Pater *in manus* » (Ib., XIII, 3).

Attinge la Kenosi il culmine del merito. Meta è la vita di Dio che sarà tutto in tutti:

« Dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis *vitam aeternam* » (Ib., XVII, 2).

Lo esplicitano innumeri i testi giovannei (cfr. Ib., VIII, 7-9, 12-14, 26-27; 38-40; 44-51; 54-55; IX, 1-3, 10-11, 17, 35-41; XI, 41-43; XII, 35-36, 44-50; XIII, 11, 18-19, 25-26; XV, 1-6, 13-14; XVI, 3-5; XVII, 25; XVIII, 37; XIX, 28, 30; XX, 24 e 27).

L'« Ora » di Cristo

g. Gio. II, 4:

« QUID MIHI, ET TIBI EST MULIER? NONDUM VENIT *HORA MEA* ».

Gesù conosce precisa, onnipresente, l'ora stabilita dal Padre secondo i decreti salutiferi. La *sua* ora. L'ora dell'epilogo e del fastigio: Passione, Morte, Risurrezione e definitiva glorificazione (cfr. Gio. XII, 23-27; XIII, 1; XVII, 1-3).

L'apostrofe « Donna » nei confronti di Maria incide il distacco del figlio dalla madre, la drastica rinuncia ch'ella fece, col *fiat*, in lucido rilievo di scienza e coscienza, autonoma, ai diritti materni: oblazione tragica, vittima lei medesima (cfr. Lc. I, 38).

Evoca all'esordio — focalizzazione i requisiti — l'Incarnazione redentrice, laddove il *fiat* di Maria s'accomunò, sincrono e sintono al *fiat* di Cristo:

« Ecce venio, Deus, ut faciam voluntatem tuam » (Ebr. X, 9).

Non deflettono i voleri del Padre, ferrei, amorosi: « Propter nos homines et propter nostram salutem ».

I trent'anni di vita nascosta, quasi un dono di Cristo a Maria, anch'essi s'inchiodano lì, fissa l'anima, crocifissa di continuo ai voleri del Padre:

« Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, *oportet* me esse? » (Lc. II, 49).

In Dio, di *vision beatifica*, l'anima di Gesù intuisce i decreti salutiferi e non può scostarsene. Giammai dipenderà da altro o da altri.

Fu secondo tali decreti, in funzione di Kenosi, che Gesù obbedì a Maria e a Giuseppe:

« Erat subditus illis. Et mater eius conservabat omnia verba haec in corde suo » (Lc. II, 51).

Le nozze di Cana inaugurano i miracoli di Cristo. Agli inizi e poi sull'arco del ministero pubblico Cristo accentua di più in più il distacco dalla Madre, sino a relegarla ai margini, in assoluta libertà d'azione, non dedito se non al Padre e ai fratelli:

« Quid mihi, et tibi *mulier?* Nondum venit *hora mea* ».

Stupendo! Gio. II, e Lc. II, 49 si equivalgono.

« Donna » è termine solenne in bocca a Cristo. Suona « Madonna ». L'apparente rifiuto svela che l'ora di Cristo sigla l'ora di Maria.

Rimasta nell'ombra da Cana al Golgota, Maria emergerà d'improvviso, augusta, sopra lo spiazzo del teschio, in unione e comunione di vita col Figlio, a dividere quell'ora.

I due *fiat*, che insieme sbocciarono a Nazareth, si spegneranno adempiuti insieme, appesi al legno d'un patibolo.

« Consummatum est » (Gio. XIX, 30).

L'incarnazione redentrice all'acme coopta in Cristo, e per Cristo, Maria corredentrice « de congruo », mediatrice d'ogni grazia.

Non a caso Gesù rivolgerà alla madre, dall'alto del patibolo, lo stesso titolo di « Donna » che le rivolse a Cana di Galilea:

« *Mulier*, ecce filius tuus » (Gio. XIX, 26).

Donna-Madonna.

L'ora di Cristo è l'ora di Maria. Ora di Passione e di Morte. Ora di Resurrezione e di Gloria. Capo del Corpo mistico, il Cristo. Madre della Chiesa, Maria.

A conoscere quell'ora di *vision beatifica, puntualizzata* e circonstanziata, da sempre, non è se non l'anima di Gesù:

« Dixerunt ad eum fratres eius: Transi hinc, et vade in Iudaeam, ut discipuli tui videant opera tua... Dicit eis Iesus: *Tempus meum nondum advenit*... Vos ascendite ad diem festum istum, ego autem non ascendo, quia *meum tempus nondum impletum est*. Et mansit in Galilea » (Gio. VII, 3, 6, 8-9).

È la festività dei Tabernacoli. In occulto Cristo va a Gerusalemme. Non vuole compagni di viaggio i propri fratelli, che non credono. Lo cercano a morte i Giudei (vv. 1, 5):

« Ut autem ascenderunt fratres eius, tunc et ipse ascendit ad diem festum non manifeste » (Ib., 10).

Se a Gerusalemme esce dall'incognito, se rompe cautele e remore, riserve e ritegni, lampantemente, è perché non è giunta la *sua* ora:

« Clamabat Iesus in templo docens... Ego a me ipso non veni, sed est verus, qui misit me, quem vos nescitis. Ego *scio* eum, quia ab ipso sum, et ipse me misit. Quaerebant ergo eum apprehendere, at nemo misit in illum manus, quia *nondum venerat hora eius* » (Ib., 28-30; cfr. 14-17, 33, 37-39).

Smaschera, al Gazofilacio, l'ipocrisia dei farisei, figli di Satana:

« Neque me scitis, neque Patrem meum. Si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis... Et nemo apprehendit eum, quia *necdum venerat hora eius*. Iterum dixit eis Iesus: *Ego vado*, et quaeritis me, et in peccato vestro moriemini » (Ib., VIII, 19-21; cfr. 14, 22, 26, 28-29, 37-38, 40, 46, 54-55).

Gesù è in Perea, al di là del Giordano, lungi dai nemici. Ma, edotto sull'infermità di Lazzaro, torna a Betania, tra i Giudei, non prima d'aver rassicurati i discepoli, pavidi e restii, attraverso un'ovvia metafora, ch'Egli conosce, precisa, la *sua* ora:

« Eamus in Iudaeam iterum. Dicunt ei discipuli: Rabbi, nunc quaerebant te Iudaei lapidare, et iterum vadis illuc? Respondit Iesus: *Nonne duodecim sunt horae diei?* » (Gio. XI, 7-9).

La domenica delle Palme, in un alone di celesti fulgori, Gesù dichiara ch'è giunta la *sua* ora:

« Venit *hora*, ut clarificetur Filius hominis. Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terra, mortuum affert... Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater, salvifica me *ex hac hora?* Sed propterea veni *in horam hanc*. Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de caelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo. Turba igitur, quae stabat, et audierat, dicebat tonitruum esse factum. Et alii dicebant: Angelus ei locutus est. Respondit Iesus et dixit: *non propter me* haec vox venit, sed propter vos. *Nunc* iudicium est mundi. *Nunc* princeps huius mundi eicietur foras. Et ego, *cum exaltatus fuero a terra*, omnia traham ad meipsum. Hoc autem dicebat, significans *qua morte* esset moriturus » (Gio. XII, 23-25, 27-33).

Dà corso alla sua ora la sera del 14 di Nisan. Preludio e compendio della Croce, l'ora eucaristica è l'espressione d'una Carità abissale, limite estremo d'amore e di dolore:

« Ante diem festum Paschae, *sciens* Iesus quia venit *hora eius* ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos qui erant in mundo, *in finem dilexit eos* » (Gio. XIII, 1; cfr. XVI, 21, 25).

Gloria in atto e in cammino

L'*ora* di Cristo — Passione, Morte e Risurrezione — ascrive in ultimo, definitiva, la *Gloria* all'umanità del Verbo di Dio. Prima di quell'*ora*, seppur in parte, ligia alle istanze kenotiche, la Gloria è in atto e in cammino, richiesta dall'Incarnazione redentrice nel Cristo uomo, ch'è ipostaticamente l'unigenito Figlio:

« Est Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Et vidimus *gloriam eius*, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis » (Gio. I, 14).

Irradiano Gloria la Pienezza di Grazia, o vision di Dio in Dio, pienezza di verità e di carità; la scienza infusa, quindi, l'infallibilità e l'impeccabilità, l'aureo equilibrio psicologico, esimia la santità, i miracoli e i vaticini.

Di più. Una tal pienezza valorizza al massimo la Kenosi in linea di consapevolezza, empiendone d'Amore l'immane dolore, scevra dovunque e comunque d'appannature.

Simile a noi, non identico, Cristo, Verbo umanatosi, è l'Uomo archetipo:

« Quae placita sunt Ei, facio semper » (Gio. VIII, 29).

Che, di mezzo alla Kenosi, l'*ora* di Cristo sia già in atto, enuclei in germe la gloria definitiva, lo comprovano le nozze di Cana:

« Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae. Et *manifestavit gloriam suam*, et crediderunt in eum discipuli eius » (Gio. II, 11).

Staglia, a rincalzo, l'episodio di Lazzaro:

« Domine, ecce quem amas, infirmatur. Audiens autem Iesus dixit eis: Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei, ut *glorificetur Filius Dei per eam* » (Gio. XI, 3-4).

L'invocazione al Padre nell'ora eucaristica, la nuova Pasqua di Gesù alle soglie del meriggio di Gloria, è un appello ai trionfi mattinali che, di luce in luce, precedettero e segnarono il cammino:

« Et ego *claritatem, quem dedisti mihi*, dedit eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus » (Gio. XVIII, 22).

La Kenosi non annullò la Gloria di Cristo. Ed Isaia la vide, regio, inconcusso potere su tutto e su tutti, teso il diritto di nascita a sublimarsi in diritto di conquista:

« Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum. Ut sermo Isaiae prophetae impleretur... Excaecavit oculos eorum, et in-

duravit cor eorum, ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur, et sanem eos. Haec dixit Isaias, quando vidit *gloriam eius,* et locutus est de eo » (Gio. XII, 37-41).

L'Uomo archetipo

Certo la pienezza di Grazia non scalfì l'umanità del Verbo, completa e concreta.

Simile a noi, ma tersamente integro, l'uomo Cristo adattava i dialoghi e il modo d'agire ai fluidi parametri dell'« hic et nunc ». Ciò spiega, polimorfa di ritmi, mutevole, l'evoluzione estrinseca.

Godeva nondimeno, di volta in volta, l'esternasse o no, d'una perfettissima scienza:

« *Sciens* Iesus quia *omnia* dedit ei Pater *in manus* » (Gio. XIII, 3).

Svuoteremmo i Vangeli, semmai espungessimo dall'anima di Gesù l'ottica di Dio, perfettissima una scienza che, tributaria all'universalità di Redenzione, spaziò l'essere, sviscerò i meandri d'ogni cosa, imbrigliò la fuga dei secoli, in chiave d'orizzontabilità e di verticalità. Ed è ovvio, poiché la Redenzione ingloba la Creazione.

Né si chiami in causa, a monte, la nuda scienza divina.

« Instrumentum coniunctum », l'umana natura di Cristo non fu organo inerte, *uti baculus vel cadaver.* Libera l'anima di Gesù, in limpida, traslucida coscienza, tradusse a noi uomini la scienza divina del Verbo. E — giocoforza — la tradusse, pena il deformarla, di perfettissima scienza, beatifica ed infusa. Illuminato da Dio, l'uomo Cristo visse la Kenosi. Conobbe tutto su tutti. Oltre i fenomeni, entro il noumeno. Lui arbitro.

Leggiamo riga su riga i Vangeli. S'allarga a mille doppi lo spoglio.

Presenziano gli eventi lontani (cfr. Mc. VII, 26-30; XIV, 13-16; Lc. X, 18; Gio. IV, 46-53; XI, 11-15).

Presenziano i futuri necessari, i futuri autonomi, i futuribili (cfr. Mtt. XVII, 21-22; XX, 18-23; XXI 43-44; XXIII, 37-39; XXIV, 2-50 in relazione a Mc. XIII, 3-31, a Lc. XVII, 22-37 e XXI, 5-36; Mtt. XXV, 31-46; XXVI, 2, 12-13, 23-25 in relazione a Lc. XXII, 21-22; Mtt. XXVI, 31,34, 64; XXVII, 62-63; XXVIII, 20 in relazione a Mc. XVI, 17-18; Mc. XVI, 17-18; Mc. III, 28-29; IV, 30-34; VIII, 38; IX, 8-9; X, 32-34; Lc. VI, 20-26; IX,51; X, 13-16; XII, 32, 40, 50-53, 56-57; XIII, 23-27, 29-30, 31-35; XVI, 17 in relazione a Mtt. V, 18; Lc. XVIII, 6 in relazione a Mtt. XVII, 19-20; Lc. XVIII, 8, 31-33; XIX, 41-44; XX, 17-18, 34-36; XXII, 7-13, 15-18,

29-30, 31-34, 46; XXIII, 27-31; XXIV, 5-8, 25-27, 32, 44-50; Gio. II, 19-21; III, 14-15; V, 28-30; VI, 44, 51-58; VII, 33-34, 37-40; VIII, 21-22, 28-29; X, 16, 27-29; XII, 32-33; XIII, 21-22, 31-33, 37-38; XIV, 12-18, 23-24, 28-31; XVI, 1-7, 16, 20-25; XVIII, 4, 32; XX, 17; XXI, 18-19).

Bisogna invece escludere dall'anima di Gesù la scienza dei meramente possibili, ch'è un attributo della scienza divina, eterna ed infinita.

L'umana natura del Cristo, sebbene goda — in ossequio all'unione ipostatica — di perfettissima scienza, elevandone il Verbo l'obbedienzialità dinamica ai pinnacoli d'un'attualità la più ricca di doti, anche dopo la definitiva glorificazione, non brucia la finitudine. Rimane creatura. Eccelsa. Ma creatura:

« Hic actus — o scienza dei meramente possibili — non potuit esse animae Christi cum sit alterius naturae » (S. TOMMASO, S. Th., III, q. 9, a. 1).

Intuizione diretta del Dio Uno e Trino, la vision beatifica partecipa in sommo grado alla scienza divina, mediata in concetti e idee attraverso la scienza infusa, ove confluisce la scienza empirica.

S'articola armonico il triplice sapere, capace l'anima di Gesù di più atti conoscitivi simultanei.

E' la semplicità dello spirito a far sì che l'uomo Cristo, astraendo di scienza beatifica ed infusa dai sensi — strettoie in cui filtrano a stillicidio i fenomeni, avvicendano le immagini, schiudono un pensiero per volta in successione di giudizi e raziocini, frazionano la scienza empirica — conosca all'unisono lo stesso noumeno da angoli prospettici multipli e in raggi di luce concentrici, sintonizzate le varie lunghezze d'onda dall'ottica di Dio.

Evinta la perfettissima scienza nell'anima di Gesù, santità esimia a livelli di vision beatifica, la Bibbia sostanzia la Tradizione invitta, consentanea di epoca in epoca.

Lo psicologismo dei modernisti di ieri e di oggi, epigoni i freudisti, dissacra la psicologia del Cristo uomo, *simile* a noi, ma non eguale, che, tersamente integro, è l'Uomo archetipo. Dissacra, inequivoche, Bibbia e Tradizione. Dissacra la fede.

E GUARDO L'ANIMA DI CRISTO

1. LA DIAGNOSI DI DUQUOC IN CATEGORIE FREUDIANE

Il fantasma-simbolo e l'Amore di Dio Padre

Duquoc e soci, ai fini d'una reinterpretazione in cifra di *vita* dell'Incarnazione redentrice, rivalutano le categorie freudiane d'un fantasma del padre nell'ambito del complesso di Edipo, la conflittualità e la lotta.

Purtroppo Freud non seppe uscire dal fantasma-ricordo sì da edurvi il fantasma-simbolo, preda ogni fenomeno religioso di schemi infantili e nevrotici, vacuo dramma la fede illusoria.

Ma — dicono — è proprio il fantasma-simbolo a far luce sull'Incarnazione redentrice, anima del fenomeno religioso in genere.

Guidata e lievitata da un tal fantasma-simbolo, la Kenosi di Cristo fu Kenosi d'*amore.*

Verbo umanatosi, unigenito Figlio in persona, l'uomo Cristo non svelò se non l'amore di Dio Padre riguardo a noi uomini, eco dell'infinita Carità di cui estua l'eterna filiazione divina.

Ciò che essenzializza la filiazione divina, l'ipostatica distinzione e relazione di Vita del Figlio col Padre, balza agli occhi nostri *esclusivamente* dal « contegno » dell'uomo Cristo, Figlio di Dio.

In quanto uomo, Cristo — il Figlio di Dio — fece sua la finitudine umana. In tronco. Visse in umile condizione di uomo, all'acme sofferta ed offerta, metro l'« hic et nunc », la filiazione divina. Giammai vi eccepì.

Laddove torbido un desiderio, egemone e megalomane, plenipotenziario, esagita invano gli uomini ostili, l'uomo Cristo respinse di volta

in volta la subdola strategia di equiparazione al Padre. Nulla accordò al complesso di Edipo in chiave freudista di fantasma-memoria, ligio al fantasma-simbolo. Sempre.

Nondimeno, *in tutto* identico a noi, s'evolse in termini di scienza e coscienza messianica, crebbe di più in più sino ai fastigi della Santità, conobbe la conflittualità e la lotta di Heros.

Figli adottivi di Dio per l'Incarnazione redentrice, noi dobbiamo vivere la vita di grazia, esemplati su Cristo.

La divinizzazione dell'uomo in linee dinamiche di grazia, se astraesse dalla mediazione di Cristo nei rapporti di ciascuno di noi col Padre, rischierebbe di mettere in moto le folli manovre di un *desiderio* che neglige la finitudine e che non mira se non a giustapporsi al Padre. Più non risolveremmo il complesso di Edipo, mancipi al fantasma-memoria.

Urge dinanzi e dentro di noi l'esemplarità di Cristo.

Occorre riconoscere il Padre sovra ogni cosa, onnipotente trascendenza d'Amore, inesausta, superfluente munificenza in atto. Occorre quindi accomunare l'Ego ai fratelli, in reciproca dedizione d'aiuti e valori, non più autosufficienti, apati o impartecipi, neutri, se non despoti.

A dirimere il complesso di Edipo è il fantasma-simbolo.

L'*Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est* » (Mtt. V, 48) obbliga all'imitazione dell'Amore di Dio Padre, specchio lindo e terso il Cristo uomo, trascrizione eloquentissima la Kenosi, versione terrena in carne e sangue d'un linguaggio e d'un codice di vita che presiedono il Cielo ai rapporti trinitari.

Umanatosi, carne e sangue alla stregua di ciascuno di noi, l'unigenito Figlio esprime in paradigmi storici, spazio-temporalistici, l'eterna filiazione divina, ineffabile l'unione e comunione di Vita col Padre. Manifesta a noi la *Paternità* di Dio, ovvia, consentanea la *fraternità* degli uomini.

Gesù è il « Servus Jahve », l'Uomo al servizio dei fratelli, perché è « Figlio ». Emergono indissolubili i due titoli. Incarnazione redentrice, l'unigenito Figlio diviene il « Servus Jahve » allo scopo di svelarci *chi è* il Padre. E il Padre é l'AMORE.

Esula dalla Kenosi di Cristo sia l'angoscia di colpevolezza, sia torbido il desiderio ad una apoteosi deiforme. Estremamente fedele e meritoria, l'incondizionata adesione ai decreti del Padre, lungi dal rimarcarne l'*autorità,* scandisce la missione salutifera che il Padre demanda

al Figlio a ritmo di *libertà* la più alta: lì, « Servus Jahve », Cristo celebra la propria libertà di Figlio, libertà d'AMORE vissuta in seno al Padre, Atto puro, normativa dei rapporti trinitari.

Rapporto filiale

Gli uomini, figli adottivi di Dio, maturano il *filiale rapporto* col Padre celeste in misura del loro grado di emancipazione da un desiderio spasmodico, deiforme, arbitro d'ogni cosa, e di conversione alla finitudine. Il che auspice lo Spirito Santo, Spirito d'Amore, Spirito di libertà.

Lo Spirito Santo ridimensiona il desiderio in limiti connaturali al contingentismo dell'essere. Insuffla: « Abba, Padre ».

L'invocazione a Dio Padre è invocazione di carità salvifica, Dono che salva noi e i fratelli, non già presunzione del desiderio impazzito che rivendica l'onnipotente trascendenza di Dio.

Erompe il « Sì, Padre! ». Il *Sì* alla legge, in cui la libertà amante del bene, libertà vera, inforca la retta via, obiettivandosi e perfezionandosi: « Veritas liberabit vos » (Gio. VIII, 32; cfr. Ib. XIV, 15, 23; Mtt. VII, 21).

La legge è la volontà del Padre, nutre di verità la libertà dei figli di Dio. Sommo Bene, il Padre non può non volere il bene nostro: bene di ciascuno e bene comune a servizio dei fratelli.

Ma se gli uomini non si convertono alla finitudine, se guardano al Padre attraverso il fantasma-memoria e noi il fantasma-simbolo, se riducono Dio all'iperbole dell'io, la legge apparirà loro un'aggressione o una alienazione, antitesi di un desiderio ebbro di dominio, in delirio, che gira a vuoto, concluso in sé, narcisistico, egocentrico.

Le figure del padre e del figlio, mutui i rapporti di vita, affondano le radici nel mondo delle immagini. Bivalenti, gonfie e di affettività ambigua, le immagini sviluppano in chiave d'Edipo la stessa *fede.*

Al binomio libertà-carità devesi la catarsi del fantasma-memoria ad opera del fantasma-simbolo. Libertà non v'è se non in funzione di carità. La clausola non demorde. Si illimpidiscono in tal caso i rapporti coi genitori e gli educatori, i rapporti con Dio Padre.

Sul piano di questi reinverginiti rapporti ci suffraga la mediazione di Cristo, che visse e tradusse *come uomo,* storicizzò, l'eterna filiazione divina. E va oltre l'Esempio. Insta Principio di Vita. Corpo mistico.

Se non bastasse, anima del Corpo mistico, lo Spirito Santo, Spirito

di Gesù, Carità e Libertà, redime la dialettica del desiderio, chiarendone l'equivoca tensione, i fulcri nevrotici e infantili.

Le tentazioni nel deserto: il messianismo terrenistico

Fu nel deserto che il complesso di Edipo, l'antitesi di fantasma-memoria e di fantasma-simbolo, misero a prova l'uomo Cristo. Gigantesca la prova, dramma al limite.

Le tentazioni di Satana arroventarono d'incantesimi il *messianismo terrenistico*, le utopie d'un sogno peccaminoso di onnipotente Trascendenza, vecchio sogno di Adamo, assurto l'uomo ai fastigi di Dio.

Cedere alle tentazioni significava storcere la realtà ch'è finitudine, impedire la sincera conversazione del desiderio con la rinuncia all'arduo e nobile tirocinio d'una libertà di conquista.

a. Non più in Cristo, posto il messianismo terrenistico, la *Rivelazione di Dio Padre* che — « Amore » — fa gli uomini liberi, capaci di scelte autonome, protagonisti del loro destino di figli adottivi, i quali — resi anch'essi Amore — evolvono la persona in personalità di Grazia, intersoggettiva d'amorosi rapporti, splendido riverbero dei rapporti trinitari.

No. Il Dio di Cristo sarebbe rimasto il Dio del fantasma-memoria. Trascendenza onnipotente e Immanenza onnipresente. Esautorati gli uomini, deresponsabilizzati. Dissolti i bisogni e i conflitti. Estinto il desiderio.

b. Non più in Cristo, posto il messianesimo terrenistico, la *Rivelazione di Dio Figlio* che, umanatosi, vivendo da uomo l'eterna filiazione divina, sì d'esplicarla a noi in formule di finitudine umana, « Servus Jahve », ricco di Grazia e di Spirito Santo, evangelizza l'uno ed unico Padre celeste, Carità salvifica, Padre di tutti gli uomini: tutti fratelli giacché tutti figli adottivi di Dio.

No. Schiavo pur Lui del fantasma-memoria, succubo alla dialettica d'un desiderio megalomane ed egemone, Cristo avrebbe aggiogato Sé e noi al carro di Edipo.

Ma Cristo demolì in drastica ripulsa le tentazioni di Satana. Nessun messianismo terrenistico. Gesù affermava perentoria l'umile condizione di « Servus Jahve ».

La sua fu la Rivelazione della libertà amante e liberante. Rivelò a noi uomini il Dio Trinità di Vita: Padre, Figlio e Spirito Santo. Rivelò

l'uomo all'uomo. Dio è AMORE a che gli uomini divengano Amore e configurino in Cristo quel che Dio è: l'AMORE.

Sfuma lo sgorbio di un Dio Padre costruito ad immagine del nostro desiderio eslege, secondo il fantasma-memoria. Affulge invece l'uomo, immagine di Dio, laddove, secondo il fantasma-simbolo, il Padre è padre, il Figlio è figlio.

La risurrezione di Gesù non sconfessò la Kenosi amore, ipocrito ripiego e surrettizia rivalsa ai fini di reinstaurare, coronandolo, il messianismo terrenistico. Limpidissimo epilogo, sigillò inconcussi i valori della Kenosi, valori di libertà e di carità.

Primogenito dei fratelli

Il Cristo risorto non inaugura subito il Regno parusiaco.

Esige che gli uomini redenti — figli adottivi di Dio — rivivano la sua Kenosi d'amore, conquistino e meritino attraverso una vita di libertà amante, auspice lo Spirito Santo, in grazia, la liberazione ultima, glorificazione dell'uomo persona, anima e carne.

E' il primogenito d'una miriade di fratelli.

Lungi dal presumere di giustapporci al Padre, noi, i fratelli, dobbiamo vivere in Cristo i rapporti amorosi di figli adottivi: simili a Lui che visse e tradusse umanamente l'eterna filiazione divina, « Servus Jahve », al servizio di tutti, nell'amore che offre e si offre. « Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectiones mea... Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis » (Gio. XV, 9,13-14).

La risurrezione e la glorificazione di Gesù include la *storicità* del Verbo umanatosi. Sbriglia l'Eskaton, a cavallo dei secoli, in ordine al Regno parusiaco. Non elimina le tentazioni di Satana d'un messianismo terrenistico, il complesso di Edipo, la megalomania e l'egemonia del desiderio promosso dal fantasma-memoria di Dio Padre: lotta continua, non di rado empia, blasfema, la psiche preda d'infantilismo e nevrotismo.

Si dibatte agonica la Chiesa dell'Eskaton. Cristo non nasconde, cruda realtà, l'immane crisi. Ma la Chiesa è il Corpo mistico di Gesù. E Gesù, inviandoci lo Spirito Santo, Spirito di libertà e di Carità, oltre l'Esempio, eroga agli uomini redenti — Principio di Vita — la grazia di essere « figli » siccome Lui si rapportò al Padre, di essere quindi fra-

telli di tutti in Lui fratello nostro. A noi la scelta autonoma. Drammaticamente.

Né aliena da rischi è la Rivelazione di Dio. Recepite dalla psiche di noi uomini immagini cariche d'affettività e ambiguità, postula la conversione alla finitudine e il rifiuto del desiderio puerile a che i redenti vi ravvisino non spurie le semantiche del simbolo.

Su due fronti notevoli è il rischio di scindere i simboli di Padre e di Figlio dall'*iter* della loro Rivelazione:

a. Semmai si dimentichi l'ermeneusi che il Cristo, Figlio, diede in discorsi ed atti circa la trascendenza del Padre. L'eterna filiazione divina di Gesù offusca così la dialettica biblica fra il « Servus Jahve » e l'infinita Maestà di Dio. Di più. La risurrezione da morte reintroduce il messianismo terrenistico. Avulsa dunque da una rivelazione storica turgida di non spurie semantiche, la Trascendenza sovrasta oppressiva, regredisce la fede, sa di astrazione la Buona Novella, non consacrano alla libertà i salutiferi voleri di Dio.

b. Semmai si surroghino i genuini simboli della Rivelazione neotestamentaria con l'ambigua immagine di Dio Padre, infeudata all'Heros e al complesso di Edipo. Il fantasma-memoria soffoca così, o lo sfibra, il fantasma-simbolo. Impari dunque la filiazione ad esprimere la libertà amante e liberante di Dio, designa la tirannide d'un servaggio che non ha futuro.

La psicanalisi, insomma — dichiarano Duquoc e soci, discepoli di P. Ricoeur — acclara, in linea di fantasma-simbolo, il fenomeno religioso, l'importanza del culto a Dio nell'evoluzione di individui e popoli. La ricerca ontica verrà dopo. Ci obbliga, per il Cristianesimo, a rivedere primariamente i rapporti di paternità e filialità, di cui l'agire di Gesù è l'Esempio e il Principio, archetipo dei nostri rapporti di figli adottivi.

E' figlio chi, libero in Cristo, fa liberi gli altri, reclamando il Padre questa libertà dei suoi figli. Se Padre, Dio non può non volerla.

E' figlio chi, vivo in Cristo dell'amore di grazia, ama i fratelli, reclamando il Padre questa carità dei suoi figli. Se Padre, Dio non può non volerla.

Figlio di Dio umanatosi, Cristo, il Figlio dell'uomo, inalvea la paternità e la filialità in questa libertà e in questa carità.

Staglia la Rivelazione a carattere di *ortoprassi.* Kenosi. Kerigma. Discorsi ed atti rifuggono da concetti, i noumeni. S'affidano alla dialettica dei simboli (1).

(1) Cfr. CHR. DUQUOC, *Cristologia*, o.c., pp. 631-639, 652-659.

2. L'« ESSE IN » E L'« ESSE AD »

Teologia esistenzialista

Duquoc e soci pospongono la ricerca ontica, o dialettica dei noumeni, all'investigazione fenomenologica, o dialettica dei simboli. Svisano, e non inverano, i rapporti di paternità e filialità, l'unione ipostatica del Verbo, soggetto indiviso di due nature non separate, ma distinte, inconfuse e inconfondibili.

Emerge un Cristo apocrifo, ove il Figlio dell'uomo coopta in funzione di Kenosi il Figlio di Dio. Lo umanizza. Lo finitizza. Lo storicizza. E cioè, Cristo, in quanto Verbo, eterna filiazione divina, non è più immutabile trascendenza, consustanziale al Padre.

Eterogeneo connubio delle due nature, crolla l'unione ipostatica, il dogma di Calcedonia.

Suppedanea alla pseudo teologia di oggi, esistenzialista e non essenzialista, la nuova cristologia — caposcuola il Ricoeur — isola l'*esse ad* dall'*esse in*. Non indaga di Cristo se non l'agire in relazione a noi, fenomenologicamente, l'*esse ad*, per dedurne com'è Cristo in se medesimo, l'*esse in*.

Prigioniera del fenomenologismo sigla giocoforza un Cristo apocrifo, incapace d'una ricerca ontica che, sola, di mezzo agli atti teandrici, autenticherebbe Gesù, Verbo umanatosi, indiviso soggetto di due nature distinte, inconfuse e inconfondibili: obiettivazione dell'*esse ad*, noumenizzazione dell'*esse in*.

Si sfaccia l'assioma: « Agere sequitur esse ». Non più conseguenti e rispondenti all'essenzialità dei noumeni gli atti esistenziali. No. Oggi i teologi rovesciano i termini. Sentenziano: « Esse sequitur agere ». Multipla, di volta in volta aleatoria, è l'esistenzialità dei fenomeni, l'*esse ad* degli atti, che fissa ed elabora l'*esse in*, simulacro noumenico.

L'esegesi fenomenologica scuote « ab imis » la fede, poiché in tal senso le azioni ad extra del Dio Uno e Trino contingentizzano nell'*hic et nunc*, localizzandola e temporalizzandola, l'immutabile Trascendenza di Dio, Atto Puro (2).

La cristologia esistenzialista non è teologia.

« Scientia fidei », la teologia esplora la Rivelazione di Dio con me-

(2) Cfr. J. GALOT, *Alla ricerca d'una nuova cristologia*, o.c., pp. 75-122.

todo storico e filosofico, criterio *la ragione* illuminata dalla fede, guidata e avvalorata dal Magistero.

Non v'ha dubbio. E' la ragione alla ribalta. Enuclea i noumeni matrice metafisica al di là d'un empirismo patetico e simbolistico.

Empirismo e fenomenologismo, in ultima analisi l'agnosticismo di Kant, inficiano l'ermeneusi di P. Ricoeur, il battistrada dei teologi freudisti.

Si aggiunga. Saremmo ingiusti se non riconoscessimo ai teologi freudisti, da Ricoeur a Duquoc, la preoccupazione di non tangere il dogma, o ignorassimo innumeri i dati ortodossi acquisiti a livello di ortoprassi.

Ma, a parte le aporie, non poche e non lievi, a parte la congerie di artifizi in ossequio a Freud, i dati ortodossi non innovano la Cristologia. Nulla di *nuovo* riusciamo a scorgervi che la teologia classica non abbia già esposto da secoli, e con maggior chiarezza, vastità di orizzonti, densità e profondità di studi.

Certo, specie nei Sinottici, adeguatamente ai generi letterari del popolo ebraico, abbandonano allegorici e parabolici i discorsi di Gesù, in cifra di simbolo il linguaggio degli atti e dei fatti. Vi reperiamo nondimeno anche *concetti* univoci, un lotto cospicuo di esplicite, apodittiche affermazioni riguardo all'*esse in.*

Cristo « definì » l'identità sua d'unigenito Figlio, Verbo umanatosi, e la missione salutifera. S'appellò alla ragione dell'uomo a titolo di « gnosi ». Non a caso, a buon diritto, Giovanni e Paolo concettualizzarono il Vangelo.

La fede non annaspa al buio:

« Fides quaerens intellectum... Intelligo ut credam » (AGOST., *Epist. 120,* 3; *Sermo 43,* 9. Cfr. L. G. ROSSI, *Paradiso,* o.c., pp. 35-36, 409-414; ID., *Quid de fide divina credendum,* a.c., pp. 31-37; *Quid de fide divina et catholica credendum,* a.c., pp. 373-377).

« Scientia fidei », è la teologia essenzialista che, prioritaria, garantisce la teologia esistenzialista.

Genuini i contenuti dei simboli discendono e dipendono dall'ontica ricerca dei concetti, o noumeni.

Frainteso l'*iter* della Fede, i teologi freudisti falsano la Rivelazione di Dio.

ABBONAMENTI

Italia	L. 20.000
Estero	L. 30.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 6.000